



# AUTORITÀ & LIBERTÀ



Il Generale Arturo Baldini proviene dai corsi dell'Accademia e della Scuola di Applicazione ed ha partecipato al secondo conflitto mondiale nelle operazioni sul fronte tunisino.

Laureato in economia e commercio, collabora da

anni alla Rivista Militare e ad altri periodici con articoli e saggi su argomenti di sociologia, economia e politica.

## indice

	Pag.
Il mondo antico e l'età greca	3
Nasce Roma . . . . .	11
Il millennio cristiano e « la riforma » . . . . .	19
Il mondo moderno . . . . .	28
Il mondo contemporaneo . .	34

Il volume, che raccoglie la serie di articoli pubblicati dalla Rivista Militare nel periodo 1974 - 1976, viene ceduto dietro versamento di L. 500 (non comprensive di L. 120 per spese postali) da effettuare sul c/c postale n. 22521009 intestato a SME - Sezione Amministrativa - Rivista Militare - Via XX Settembre 123/A - 00100 Roma.

## RIVISTA MILITARE

Periodico bimestrale d'informazione e aggiornamento professionale.

**Direttore responsabile:**

Gen. B. Dionisio Sepielli.

**Redazione:**

Via di S. Marco n. 8 - Roma -  
Telefono 6794200 - 47353078 -  
47353372.

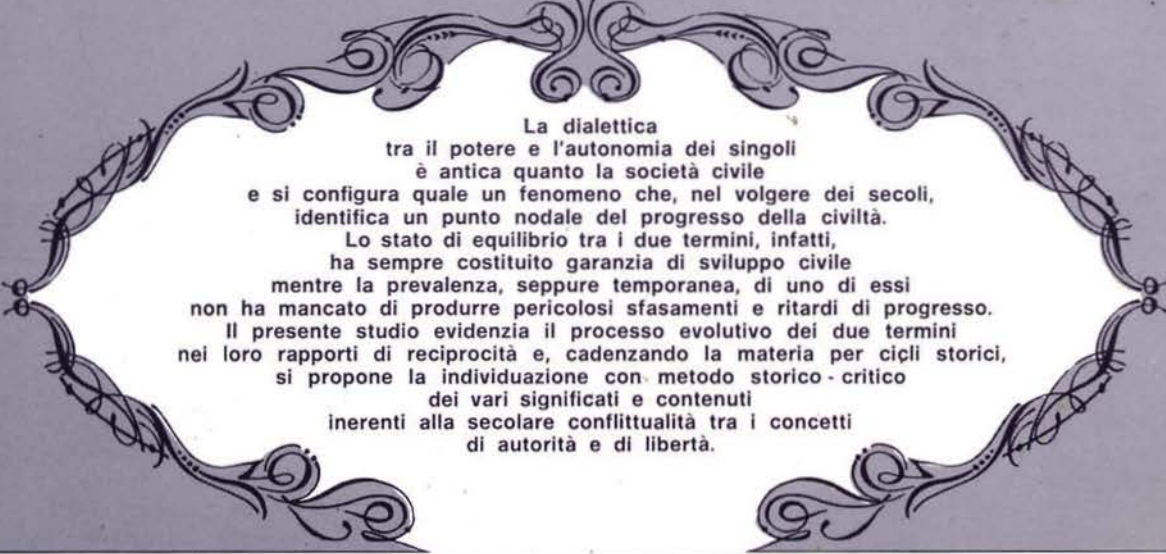
© 1976 Rivista Militare - Periodico dell'Esercito.

**Stampa:**

Tipografia Regionale - Roma

# AUTORITÀ & LIBERTÀ

a cura di  
**arturo baldini**



La dialettica  
tra il potere e l'autonomia dei singoli  
è antica quanto la società civile  
e si configura quale un fenomeno che, nel volgere dei secoli,  
identifica un punto nodale del progresso della civiltà.  
Lo stato di equilibrio tra i due termini, infatti,  
ha sempre costituito garanzia di sviluppo civile  
mentre la prevalenza, seppure temporanea, di uno di essi  
non ha mancato di produrre pericolosi sfasamenti e ritardi di progresso.  
Il presente studio evidenzia il processo evolutivo dei due termini  
nei loro rapporti di reciprocità e, cadenzando la materia per cicli storici,  
si propone la individuazione con metodo storico-critico  
dei vari significati e contenuti  
inerenti alla secolare conflittualità tra i concetti  
di autorità e di libertà.





## il mondo antico e l'età greca

L'uomo ha bisogno dell'aiuto dei suoi simili per risolvere la maggior parte dei suoi problemi. E' nella vita sociale che trovano possibilità di soluzione le sue esigenze materiali e spirituali; e la società si configura ad un tempo quale mezzo essenziale e quale espediente per la vita dell'uomo, in quanto i crescenti bisogni lo spingono verso la partecipazione a più società e verso la formazione di nuove. La società appaga l'anelito di socialità dell'uomo, ma essa, per reggersi, ha bisogno di una forza coagulante, ha bisogno di coesione e deve perciò necessariamente darsi delle norme a cui i singoli devono uniformarsi. Occorre, da parte dei singoli, il riconoscimento di un potere, di un'autorità; il concetto di autorità trova la sua radice nel bisogno di socialità; questo e l'individualità degli uomini sono gli elementi primari che danno vita al corpo sociale.

Questi due principi hanno avuto una parte di primo piano nel forgiare la Storia del nostro pianeta, in quanto originatori di forze di una intensità immensa. Il bisogno di socialità dà infatti vita — come sopra accennato — a quella forza che è l'autorità, mentre dall'individualità dell'uomo si sprigiona un'altra forza che è la libertà. Una società è in equilibrio quando in seno ad essa si riconosce all'uomo quella libertà o iniziativa individuale indispensabile al progresso, ed è nel contempo assicurata al corpo sociale la sua forza cementante, ossia l'autorità.

Coesione sociale e libertà individuale, un po' come misticismo e scienza, sono state in situazione di conflitto o di arduo compromesso in tutto l'arco della Storia. L'accrescersi di istanze soggettivistiche e di indipendenza personale, segnando il trionfo dell'utilitarismo razionalista e rendendo difficile o impossibile la collaborazione, trova il suo naturale sbocco nella dissoluzione e nell'anarchia; d'altra parte, il prevalere di istanze favorevoli all'autorità assoluta, alla rigida coesione sociale, all'eccessivo rispetto per la tradizione, conduce inevitabilmente la società a situazioni deteriori di ristagno e di mummificazione.

Dall'inizio dei tempi storici fino ad oggi, le società che si sono avvicendate sulla Terra hanno visto succedersi, in un ricorso senza fine, periodi in cui prevalsero istanze autoritarie a periodi caratterizzati dal predominio di istanze soggettivistiche. In questo altalenante carosello plurisecolare, l'alternarsi dell'autorità e della libertà a componenti caratterizzanti le società delle varie epoche è stato accompagnato da un certo mutamento di significato dei due termini. L'essenza e i contenuti originari dei concetti di autorità e di libertà sono andati via via modificandosi fino al corrompimento e alla distorsione attuali che vede la libertà svilita a mera assenza di ordine e di fini — e pertanto conferente all'istanza soggettivistica una marcata connotazione anarchica — e l'autorità intesa solo come espressione di coercitive, aborrite forme di potere che richiamano un rifiuto sempre più consistente.

La vicenda involutiva che ha portato alla attuale alterazione della natura dei due termini ha radici lontane; per poterla configurare — in rapidissima sintesi, a colpi di secoli — conviene prendere le mosse dalle civiltà antiche, quasi dall'inizio dei tempi storici. Ma prima conviene presentare sinteticamente i due termini che costituiscono la materia prima del nostro discorso; introdurre cioè l'essenza concettuale di « autorità » e « libertà ».



## IL CONCETTO DI AUTORITA' E LIBERTA'

Il concetto di « autorità », già noto fin dall'inizio dei tempi propriamente storici, è rimasto praticamente immutato nel corso dei secoli; con questo termine si intende sostanzialmente qualsiasi potere di decisione o di controllo esercitato su attività, comportamenti e opinioni altrui.

L'attenzione delle menti speculative è sempre stata rivolta non all'essenza concettuale della parola (per certa sua rigidità di accezione) ma al problema, di indubbia rilevanza, che l'autorità immediatamente richiama, cioè quello del fondamento su cui può essere poggiata la sua validità. Su tale problema sono state successivamente elaborate tre dottrine fondamentali: quella che possiamo chiamare « aristocratica », che pone a fondamento dell'autorità concezioni di privilegio che in sostanza affermano o accettano diseguaglianze fra gli uomini; la dottrina che pone la divinità a fondamento dell'autorità; la moderna concezione — di ispirazione e contenuto democratici — secondo la quale l'autorità deriva dal consenso di coloro sui quali viene esercitata.

La primaria importanza che è sempre stata attribuita al fondamento dell'autorità ha un po' velato e fatto trascurare altri due aspetti di indubbio rilievo: la « fisionomia » della autorità, che può essere a tinta decisamente personale o esclusivamente anonima (quando il potere si fonda sull'appartenenza aprioristica ad un certo gruppo, o sulla delega di funzioni, o su specifiche conoscenze in particolari settori) fatte salve — naturalmente — fisionomie risultanti dalle varie, possibili combinazioni dei due attributi della « personalità » e dell'« anonimità », e l'atteggiamento che l'autorità richiama, risultante in modo più o meno diretto dai mezzi che — per costume o per necessità — l'autorità stessa impiega per l'esercizio del potere. Non sempre, infatti, l'autorità postula solo e necessariamente obbedienza; ci si può uniformare ai suoi disposti anche solo per richiamata attenzione o mera esortazione e, in tal caso, l'atteggiamento nei confronti dell'autorità è di reverenza e rispetto più che di rigido ossequio. Questo aspetto è strettamente legato al precedente (la fisionomia): ad autorità fondate su indiscusse qualità personali si accompagna infatti, generalmente, atteggiamento di reverenza perché l'esercizio del potere richiederà di norma il solo ricorso all'esortazione; autorità « anonime » richiameranno invece, abitualmente, stretta obbedienza e rigido ossequio perché fondano la loro validità solo sulla forza di una gerarchia, di ordinamenti normativi, di strutture partitiche, ecc..

Nella successione dei tempi, si sono variamente sovrapposte ed intersecate tre diverse concezioni di « libertà », che possono essere così sinteticamente espresse: libertà intesa come assenza di condizioni e di limiti,

cioè come autodeterminazione o autocausalità assoluta (libertà quindi che non subisce limitazioni e non ha gradi); libertà intesa come necessità, cioè come il conformarsi dell'assenso umano all'ordine del mondo; libertà come possibilità o scelta motivata e condizionata.

Nella prima e nella seconda accezione di libertà, libero è sempre ciò che è « causa sui » (1). Ma nel concetto di libertà intesa come necessità, la libertà come tale non è attribuita all'uomo ma alla totalità cui esso appartiene (ordine cosmico, ordine divino, Assoluto, Stato, ecc.; l'origine di questa accezione risale agli Stoici). La terza concezione adombra una libertà possibilistica, una libertà « finita », vale a dire una libertà intesa come scelta fra possibilità determinate, condizionata a sua volta da motivi determinanti che possono ancora restringere le possibilità oggettive. Libero non è chi è « causa sui » o si identifica con un tutto che è « causa sui », ma chi possiede, in una misura determinata, determinate possibilità.

Quest'ultima concezione, pertanto, non si richiama al nucleo concettuale comune alle altre due (la « causa sui »), ma considera la libertà come una forma di determinismo (ma non di necessitarismo). Concetto questo che, già espresso da Platone, rimase ignorato durante l'antichità e il Medio Evo per la prevalenza della libertà intesa come « causa sui »; ricompare all'inizio dell'età moderna in polemica con la nozione di libero arbitrio.

Nell'era attuale, le dispute intorno alla libertà si sono polarizzate non tanto sui tre significati fondamentali del termine, sopra ricordati, quanto sulle forme che la libertà assume nei campi metafisico, morale, politico, economico, ecc.. Tali forme, di carattere specifico, non costituiscono peraltro concetti diversi di libertà in quanto restano dominate dai tre suesposti significati fondamentali del termine, e perciò in essi contenute. Oggi si insiste in modo particolare sul fatto che la libertà dell'uomo è una libertà inquadrata, sotto condizione, una libertà relativa; non è tanto una scelta, quanto la possibilità di scelte ripetute nei confronti di situazioni determinate. Così la libertà di pensiero, di coscienza, di stampa, di riunione, ecc., intese a garantire ai cittadini la possibilità di scelta nei campi scientifico, religioso, politico, sociale, ecc., sono libertà le cui continuità di esercizio vengono assicurate — nei regimi democratici — attraverso la possibilità concessa ai cittadini di mutare i governi.

La delineata nuova concezione di libertà — finita e limitata — centrata su un determinismo che scaccia il necessitarismo ha preso nuovo vigore nella seconda metà del nostro secolo quando la scienza, abbandonando l'altare della causalità necessaria e della infallibile previsione, ha sposato l'ideale della spie-

(1) Il concetto di libertà assoluta e incondizionata è stato espresso fin dall'antichità dicendo che è libero ciò che è causa di se stesso (« causa sui »).



gazione probabilistica a fronte di quella necessitaristica. Nella seconda metà del nostro secolo la libertà è una questione di misura, di limiti, di condizioni, così come, all'inizio dei tempi moderni, veniva formulata da Locke.

### AUTORITA' E LIBERTA' NEL MONDO ANTICO

Il mondo antico, il mondo della protostoria, è già un mondo sorprendente. Qualche migliaio d'anni prima della nostra era ci rivela modelli di strutture economico-politiche imperniati su presupposti ideologici ancora dibattuti oggi a distanza di oltre quaranta secoli. Più di 2000 anni prima di Cristo, l'istituzionalizzazione dell'autorità e della libertà, della giustizia e del commercio, che Babilonia ci tramanda quale eredità sumerica, costituisce una lezione di civiltà che suscita incondizionata ammirazione.

Sulla soglia dei tempi, il padre-capo (padre primordiale), per assicurare la sopravvivenza e la continuità dei primi aggruppamenti umani, dovette intervenire con decisione contro il dilagare della pulsione istintuale, distruttiva per

la vita comunitaria (istinti sessuali, aggressivi, di sopraffazione, ecc.); è la prima scintilla della ragione umana (« Logos ») che soggioga e devia il potere distruttore della soddisfazione istintuale, in quanto non compatibile con il perpetuarsi e l'affermarsi di forme sempre più espansive di vita associata. L'autorità del padre-capo è una delle prime manifestazioni concrete (se non addirittura la prima in senso assoluto) dell'« lo » organizzato. L'uomo si compenetra di una realtà e vi si adegua; inizia così la repressione del principio del piacere in omaggio al principio della realtà. La logica del dominio nasce nella protostoria.

Gli antichi aggruppamenti a carattere familiare-patriarcale si evolvono in organismi statali nell'oriente mediterraneo, nella valle dell'Indo e nella valle del Fiume Giallo. Si tratta di formazioni statali la cui coesione sociale è mantenuta attraverso un profondo legame con la divinità. L'unità statale è impersonata dai re o dai faraoni che, quando non sono essi stessi forniti di attributi divini, sono in stretto rapporto con gli dèi. Dal carattere « divino » di questi primi Stati deriva il loro conservatorismo. Lo Stato, emanazione divina, non può sbagliare perché gli dèi non sbagliano. Quello che lo Sta-





to fa è il bene e pertanto il criterio di distinzione fra il bene e il male si identifica nella conformità o meno al volere dell'autorità statale. Ne discende la idealizzazione della obbedienza come virtù principale dei cittadini, fatto che favorisce l'interesse delle classi dominanti e implica la loro propensione al mantenimento dello « statu quo ».

Lo sviluppo amministrativo ed economico dello Stato portò alla formazione della burocrazia, che diventò presto una classe numerosa e potente in seno alla quale avveniva decentramento della autorità e dispersione della responsabilità. Questa classe, insieme a quella dei sacerdoti — che raggiunse anch'essa una eccezionale potenza — si pose sempre più apertamente contro l'autorità regia pretendendo che il conquistato prestigio avesse sempre maggiore riconoscimento in seno alla struttura sociale. Seguirono così vere e proprie lotte di classe, nel corso delle quali l'intera tradizione fu posta in discussione e sconvolta e le classi ascendenti ottennero la formulazione delle prime leggi scritte (XVIII secolo a.C., codice di Hammurabi). In Egitto, dove i fermenti sociali furono particolarmente violenti, la rivoluzione ebbe riflessi anche in campo religioso portando al crollo del privilegio reale dell'immortalità e, per naturale traslato, all'affermazione dell'uguaglianza di tutti gli egiziani al di là della morte, conquista che ebbe notevoli riflessi sociali contribuendo ad allentare le barriere fra le classi e quindi a promuovere una maggiore libertà generale.

Fra le civiltà dell'oriente mediterraneo, la rivoluzione promossa e alimentata dalla scalata al potere delle più potenti classi sociali, oltre a promuovere l'istituzionalizzazione delle libertà civili e la regolazione del potere, portò, in alcuni casi, a risultati sorprendenti; nella legislazione ittita, ad esempio, furono riconosciuti alcuni diritti anche agli schiavi. Si trattò, indubbiamente, di un evento di portata clamorosa, capace di promuovere ripercussioni profonde nelle strutture sociali; fu un primo, tremendo scossone al rigido conservatorismo che aveva caratterizzato l'epoca iniziale della vita di quelle prime formazioni politiche. Forse l'importanza del fenomeno non sfuggì a menti speculative e forse fiorirono, sull'argomento, accesi dibattiti; ma non sappiamo niente di preciso e forse non lo sapremo mai. Non si può, tuttavia, passare oltre senza formulare qualche altra considerazione.

Gli antichi egiziani furono un popolo di mentalità singolare. Non si lasciarono mai trascinare da eccessive ambizioni di conquista ma seppero sempre fermarsi a tempo, al contrario di altri popoli per i quali il desiderio di predominio fu molla e lievito per la civiltà. Ebbero, assai sviluppato, un caratteristico senso di sufficienza e di sicurezza in se stessi che li portò a preoccuparsi più dell'avventura ultraterrena che di quella terrena. Ma fu preoccupazione temperata, senza angoscia o inquietanti incertezze, capace però di indirizzare e canalizzare

in modo deciso verso i problemi dell'oltretomba le loro inesauribili capacità d'ordine e d'organizzazione, sostenute da un senso artistico che sarà superato solo dai greci.

Fu con l'avvento del faraone Amenemhet (XII dinastia, circa 1890 a.C.) che in Egitto venne ristabilita l'autorità regia, da tempo largamente compromessa dallo strapotere dell'alta burocrazia e dalla classe sacerdotale. Questo evento è strettamente collegato all'altro già accennato: la vita dell'oltretomba non è più riservata ai soli faraoni e ai loro alti funzionari, ma accoglie anche i più umili; il privilegio dell'immortalità è esteso a tutti gli egiziani, le necropoli hanno tombe anche per i poveri. Tombe? Per gli egiziani sono dimore per la vita ultraterrena.

Evoluzione religiosa, evoluzione sociale? Nell'antico Egitto la distinzione ha senso relativo, perché la struttura dello Stato e le istituzioni sociali sono così permeate di divinità che ciò che è sociale è anche religioso, così che ogni evoluzione sociale deve fatalmente assumere un'espressione religiosa.

Con ogni probabilità, la rigida struttura gerarchica dell'antico Egitto fu scossa da due ribellioni: una della nobiltà contro il faraone; l'altra, più sorda, più sotterranea, ma non meno tenace, del popolo contro la nobiltà. Nella loro lunga lotta contro i grandi funzionari, i fa-



raoni dell'epoca tebana non poterono fare a meno dell'appoggio del popolo; riuscirono a risolvere una crisi terrena con un espediente ultraterreno, concedendo al popolo il privilegio dell'immortalità. Dalla lotta il popolo egiziano ricavò così un frutto di natura squisitamente spirituale. Molti secoli più tardi, l'Europa medievale presenterà un processo quasi identico: monarchi e imperatori contro la nobiltà, umili plebei contro nobili, imperatori e monarchi che si appoggiano agli umili per indebolire il potere dei nobili. Ma il frutto della vicenda sarà diverso: non più l'immortalità, ma la libertà, fino allora riservata a un ristretto nucleo sociale.



La storia ripete i motivi del confronto fra autorità e libertà; ma i traguardi degli uomini si aggiornano, i frutti via via colti variano. La lotta dell'uomo per la piena realizzazione di se stesso comincia nel mondo antico con l'acquisizione di valori spirituali; proseguirà poi con la conquista dell'autonomia morale, intellettuale e infine economica (una delle più recenti connotazioni di libertà è infatti la « libertà dal bisogno »). Ma già altre mètte si stagliano all'orizzonte; la parola « libertà » è un termine la cui accezione evolve con i tempi e sembra racchiudere sempre nuove, insospettite possibilità interpretative.

## AUTORITA' E LIBERTA' NELL'ETA' GRECA

Nella ricerca dei principi del mondo fenomenico per individuare — loro tramite — i mezzi per agire sulla natura a vantaggio dell'uomo, gli antichi ricorsero alla fantasia prima che alla ragione e all'osservazione. Furono poeti, prima che filosofi o scienziati. Spiegarono l'incomprensibile e il meraviglioso con il soprannaturale, legando insieme mondo umano e mondo divino. Nacquero così interessantissimi miti — spesso partecipanti, ad un tempo, di cosmogonia e teogonia — intorno alle origini del mondo, alle grandi forze della natura, al destino dei mortali, ecc.. Il mito, pur non possedendo la lucidità e l'universalità del razionale, ha educato l'uomo a concatenare fatti e fenomeni, a ricercarne le cause, ad isolarne e valutarne gli aspetti. Nel mito la caoticità e la molteplicità disorganica degli eventi trova la sua regola ordinatrice; e così nel mito finirono per confluire, insieme al soprannaturale e al divino, credenze radicate, prefigurazioni, aspettative. Il « credo » di certi antichi popoli è in buona parte contenuto nei miti che ci hanno tramandato. L'essenza del pensiero greco circa l'autorità si può ricavare dal mito di Prometeo (riferito da Platone nel dialogo intitolato « Protagora »).

« Dopo aver creato le varie specie di animali, gli dèi incaricano i due giganti Epimeteo e Prometeo di assegnare a ciascuna di esse un certo numero di facoltà in modo che le varie specie abbiano press'a poco le stesse capacità di offendere, di difendersi, di procacciarsi il cibo, ecc.. Si incarica dell'assegnazione Epimeteo. Ad assegnazione avvenuta Prometeo, controllando il lavoro del collega, si accorge che la specie umana è rimasta pressoché priva di facoltà, indifesa, nuda, inerme. Ed ecco allora Prometeo sottrarre il fuoco ad Efesto e l'abilità tecnica ad Atena e farne partecipi gli uomini, che saranno così capaci di fabbricare utensili per le proprie necessità. Ma nonostante questo intervento divino gli uomini risultano ancora dispersi, deboli, incapaci di dar vita a stabili comunità e pertanto ancora esposti agli attacchi delle fiere, che mettono in pericolo la sopravvivenza della specie. Allora Giove inter-

viene direttamente in favore dell'umanità e invia Hermes a portare in seno agli uomini il sentimento del giusto e la reverenza per l'autorità, disponendo che tali beni siano distribuiti non come l'abilità tecnica (che è stata assegnata in modo che ogni arte sia esercitata da pochi a favore di tutti) ma in modo che tutti ne risultino partecipi, poiché senza sentimento del giusto e reverenza per l'autorità nessuna città-stato può sussistere ».

Il mito di Prometeo lueggia, con straordinaria efficacia, determinate finalità educative, ma mette anche in risalto la necessità di una autorità che presieda al conseguimento della indispensabile coesione sociale e la natura dell'atteggiamento che detta autorità richiama: che è di « reverenza », cioè di rispetto e non di sottomissione. L'autorità cioè non comanda, ma avverte; chiede attenzione, più che passiva obbedienza o rigido ossequio.

Se il mito di Prometeo ci rivela come gli antichi greci consideravano l'autorità componente indispensabile della coesione sociale e quale ritenevano dovesse essere l'atteggiamento da tenere nei confronti dell'autorità stessa, il mito di Er (narrato da Platone nella « Repubblica ») ci rivela una delle concezioni di libertà conosciute dal mondo greco. Forse la prima in ordine di tempo.

Nel mito si dice che le anime, prima di incarnarsi, sono condotte a scegliere il modello di vita a cui rimarranno in seguito legate (per quanto riguarda la virtù, ciascuno ne avrà più o meno a seconda che la onorerà o la trascurerà). Ma la scelta rimane ovviamente limitata sia dai modelli di vita disponibili, sia dalla « motivazione », poiché — come afferma Platone — « la maggior parte delle anime sceglie secondo la consuetudine della vita precedente ».

La situazione mitica illustrata è pertanto quella di una libertà finita, cioè di una scelta tra possibilità determinate e, inoltre, condizionata da motivi determinanti. Si tratta di quella concezione che, come abbiamo già avuto modo di osservare, andò perduta nell'antichità e nel Medio Evo per la prevalenza del concetto di libertà come « causa sui ». Ma il mondo greco conobbe sicuramente anche la concezione della libertà come assenza di regole e rifiuto di ogni obbligazione; questa concezione, affacciata per la prima volta da Aristotile, fu utilizzata da Platone come strumento polemico per mostrare come dalla troppa libertà concessa dal regime democratico nascano la tirannide e la schiavitù.

Nonostante la validità del mito, che dal punto di vista storico può considerarsi perfino più importante della realtà, quest'ultima è pur sempre all'origine del mito e, pertanto, è necessario fare i conti anche con essa. E' indispensabile perciò dare un rapido sguardo alla realtà greca.

L'epopea greca ci presenta un quadro quanto mai ricco di aspetti interessanti in merito al conflitto autorità - libertà. In circa quat-



tro secoli, l'effervescente individualismo del popolo greco ha sviluppato una tematica di contrasti e creato uno sviluppo di situazioni così denso di contenuti da comprendere quasi totalmente l'intera casistica degli aspetti peculiari dell'antitesi autorità - libertà sviluppatasi dall'inizio dei tempi storici fino al ventesimo secolo. Schiavi contro padroni, aristocrazia contro assolutismo monarchico, borghesia mercantile contro aristocrazia, proletariato contro classi detentrici del potere. Non mancano nemmeno aspetti che adombrano la più palpitante contemporaneità: il socialismo della democrazia ateniese dell'epoca di Pericle, mirante a rendere tutti gli ateniesi indipendenti economicamente con l'aumento dei posti di lavoro e delle sovvenzioni e con il miglioramento dell'assistenza pubblica, può infatti considerarsi un tentativo verso il raggiungimento di quella « libertà dal bisogno » che sta alla base delle moderne dottrine sociali. Sembra che i greci avessero già avvertito, nel V secolo a.C., la necessità di giungere alla affermazione piena delle due tanto venerate Dèe moderne: « Libertà e Libertà dal bisogno ».

Ciò non desta meraviglia perché, sostanzialmente, l'intima essenza del conflitto autorità - libertà non può mutare, in quanto ha le sue radici nella natura umana. Mutano i tempi,

i luoghi, il modo di vivere, i mezzi per dominare la natura; ma i sentimenti, gli aneliti, le aspirazioni dell'uomo, la sua ansia di libertà, non mutano. La natura umana congenita, in ciò che la differenzia da quello che viene sedimentato mediante l'istruzione e le varie risultanti della moderna organizzazione della società, non è molto cambiata da quando gli uomini cominciarono ad avere un cervello press'a poco delle dimensioni di quello che abbiamo noi oggi. Ciò avvenne qualche centinaio di migliaia di anni fa e da quel tempo la capacità intellettuale della razza umana non sembra aver progredito in modo apprezzabile.

Se il mito di Prometeo sottolinea la necessità dell'autorità e precisa l'atteggiamento (di reverenza) che essa richiama, la natura del popolo greco ci aiuta a completare il quadro. Al centro della civiltà greca sta l'uomo; l'uomo tiene incontestabilmente il primo posto nell'ordine della natura. Il corpo umano è l'oggetto e il tema principale degli studi e delle rappresentazioni artistiche; gli attributi umani, come la bellezza, il vigore e la destrezza, sono oggetto di un'ammirazione che sconfina nel culto. La bellezza, in particolare, è nel cuore dei greci. Ma, in politica, la virtù dominante è l'eloquenza; l'esercizio dell'autorità fa molto affidamento su questa virtù che è comune appan-





naggio degli uomini più rappresentativi del mondo greco. I greci non sanno sottrarsi al fascino e al richiamo della parola: Pericle esalta con la sua oratoria, mentre sono gli accenti infiammati e disperati di Demostene a convincere gli ateniesi ad allearsi con la nemica Tebe nell'estremo tentativo di fermare la valanga macedone. Eloquenza ed autorità vanno sottobraccio. Queste poche considerazioni sembrano sufficienti per affermare il carattere « personale » dell'autorità nel mondo greco. L'autorità si incarna nell'individuo. E' quasi un tributo dovuto agli ingegni più eletti.

Il fondamento dell'autorità è aristocratico. Tale concezione la troviamo sia in Platone (Repubblica) sia in Aristotile (Politica) e sarà nei secoli futuri condivisa da ogni aristocraticismo. La nota fondamentale di detta concezione è la divisione dei cittadini in due classi di cui una sola possiede, per doti e qualità personali, il diritto all'esercizio dell'autorità. Il criterio posto a base della divisione ha carattere accessorio: che i migliori siano i filosofi (tesi di Platone) o i cittadini dotati di senso politico (tesi di Aristotile) è un particolare di relativa importanza di fronte alla differenziazione. L'autorità deve costituire appannaggio degli uomini migliori e spetta alla natura decidere chi siano i migliori. Solo i cittadini dotati di certe virtù possono avvicinarsi nelle cariche del governo; gli altri devono rassegnarsi a subire la loro autorità.

La concezione aristocratica del fondamento dell'autorità, che attinge al sostanziale e non al formale, ben si accorda con il carattere « personale » dell'autorità stessa; in quanto riflesso di sostanziali qualità individuali, l'autorità può esercitarsi con successo in forme diverse e con diversa latitudine ed intensità di azione, senza mai venir meno al suo carattere « personale ».

All'atteggiamento di rispetto verso l'autorità, tramandatoci dal mito, si accompagna quello di diffidenza (quasi di sospetto) messo in luce dalla realtà. Già ai primordi dell'istituto monarchico, i re erano solo una specie di « primus inter pares » che anche nell'esercizio delle loro funzioni meno contestate erano sempre assistiti da un consiglio di notabili.

A Sparta i re erano due; si alternavano al comando dell'esercito in tempo di guerra, ma in tempo di pace i loro poteri erano assai limitati. Un particolare braccio governativo, gli efori, aveva poteri assai ampi nei confronti dei re. Ogni mese i re dovevano giurare fedeltà alla Costituzione e poi gli efori, a loro volta, giuravano fedeltà ai re finché questi avessero tenuto fede al loro giuramento verso la Costituzione. Quando uno dei re assumeva il comando dell'esercito per una operazione bellica, due efori lo accompagnavano per esercitare azione di vigilanza e di controllo sul suo operato. La Costituzione di Sparta, nella sua singolarità, è feconda di insegnamenti: esige l'alternanza (in certi casi) di chi è investito

del potere, ne assoggetta a controllo l'operato, prescrive il giuramento di fedeltà alla città - stato, ma lo accetta con riserva!

Lo spiccato individualismo greco denuncia così, chiaramente, la sua profonda diffidenza verso l'eccesso di potere e verso la istituzionalizzazione di lunghi periodi d'esercizio del potere. Le grosse concessioni fatte all'esercizio dell'autorità nell'epoca delle tirannidi costituiscono un po' l'eccezione che conferma la regola; l'opera dei tiranni, l'ultimo dei quali fu Pericle « l'Olimpico », servì infatti a stroncare in modo definitivo il potere dell'aristocrazia. L'autorità conferita ad uno valse ad infrangere l'autorità di molti.

I greci furono ottimi conoscitori della natura umana. Ebbero dal cielo i doni più preziosi, come ad esempio il genio creativo, ma ebbero anche grossi difetti: erano mentitori, millantatori, politicanti, eccessivamente verbosi; individualisti e particolaristi, elessero a legge la concorrenza e l'indisciplina a sistema. Ce lo testimoniano le vicissitudini della loro storia, ampiamente suffragate dalla loro mitologia. Il mondo dei loro dèi è ricalcato sul mondo umano. L'Olimpo è familiare, accessibile, teatro di continui scandali. Gli dèi sono uomini



che hanno il dono dell'immortalità, ma anche le debolezze, le passioni, gli appetiti umani. Ignorano la morale e la giustizia: sono mentitori, adulteri, ladri. Sono idealizzati ad immagine e somiglianza dei greci ed in essi i greci si ritrovano.

La concezione che i greci hanno della natura umana è più in accordo con il dogma del peccato originale che con il dogma illuministico (elaborato nel XVII secolo) che afferma l'assenza nell'uomo di ogni elemento di malvagità (« l'uomo è buono per natura »). La diffidenza dei greci verso l'autorità, la loro preoccupazione che troppo potere finisca nelle mani di un'unica persona, sono il naturale riflesso



della loro concezione, non troppo ottimistica, della natura umana.

Nel mondo moderno è stata la filosofia illuministica a condannare l'istituto della schiavitù in tutte le sue forme. Gli antichi consideravano la schiavitù una cosa utile tanto al padrone quanto allo schiavo. Questo è il motivo per cui Aristotile riteneva la schiavitù una delle divisioni naturali della società. Solo gli Stoici condannavano senza riserve la schiavitù negandola come istituzione sociale. Non deve pertanto meravigliare se si discute sulla libertà in un mondo che comprende anche gli schiavi.

Il mondo greco, come abbiamo già detto, conobbe le varie concezioni di libertà, e i maggiori filosofi greci ne dissertarono per primi nella storia del pensiero umano. Riferendoci però ai tratti caratteristici della natura del popolo greco e ai suoi trascorsi storici, si può pensare che la concezione di libertà che ha permeato l'ansia dei greci è quella intesa come assenza di condizioni e di limiti, cioè come assoluta autodeterminazione, forse intrisa di qualche sfumatura anarchica; concezione che indubbiamente si attaglia meglio delle altre allo spiccato senso individualistico e ai fermenti di indisciplina messi in evidenza dagli elleni.

Come abbiamo già avuto modo di notare, il grado in cui la libertà dell'individuo era limitata dal suo dovere verso la città - stato varia largamente. A Sparta la libertà è pressoché nulla mentre ad Atene — a parte periodiche occasionali persecuzioni — i cittadini godevano, nel periodo più favorevole (l'età di Pericle), di una straordinaria libertà dalle restrizioni imposte dalla società.

Mentre Sparta non dà alcun contributo artistico o intellettuale alla civiltà greca, Atene vede una fioritura di capolavori in ogni campo; particolarmente intensa nei periodi di maggiore libertà. Ciò è comprensibile e il fenomeno si ripeterà nella storia futura, perché una società che pone troppe restrizioni alla libera attività individuale finisce per strangolare o scoraggiare anche le creazioni artistiche e le speculazioni del pensiero. Ma nel caso della Grecia questa considerazione non può ritenersi sufficiente. L'assenza di libertà o la poca libertà, intese come limitazioni materiali alla libera estrinsecazione delle singole individualità, possono eleggersi a causa di un rallentamento, di una rarefazione delle attività creative del genio umano, ma riesce difficile convincersi che possano avere totalmente bloccato, per alcuni secoli, la creatività di un popolo geniale come quello greco. In altre parole: il fenomeno è comprensibile e la storia ci offre esempi, ma le sue manifestazioni estreme colpiscono. Se la fioritura di capolavori ad Atene nei tempi di maggior libertà è stupefacente, quello che accade a Sparta è addirittura sconcertante: come spiegare la totale aridità artistico - intellettuale dei Lacedemoni dal VII secolo in poi?

Si può avanzare un'ipotesi chiamando in causa la fenomenologia psichica. Gli impulsi

creativi nel campo artistico e nel campo speculativo hanno come facoltà psichiche costitutive rispettivamente l'immaginazione e la riflessione. Il clima di libertà favorisce la loro attività, vuoi sul piano pratico per la generica assenza o riduzione di vincoli e limitazioni alla piena espressione delle singole individualità, vuoi sul piano psichico per certa pulsione stimolante che la libertà esercita sulle facoltà costitutive delle varie dimensioni (estetica, speculativa). La libertà, cioè, agisce da stimolante sugli impulsi creativi originari. Ciò può ritenersi sufficientemente vero e valido nella generalità dei casi.



Ma i greci si negano al generale e al comune. La loro particolarità, anzi la loro eccezionalità (tutti sono barbari al loro confronto), sembra potersi riscontrare anche nella loro struttura psichica. Per loro, la libertà è qualcosa di più e di diverso che un semplice stimolante per gli impulsi creativi. E' addirittura un catalizzatore. In assenza di libertà, il complicato meccanismo dei loro impulsi creativi è congelato, bloccato. In assenza di libertà, immaginazione e riflessione non toccano valori di creatività; la libertà è il motore del genio greco. Forse è per questo che Sparta non ha dato — per alcuni secoli — alcun contributo artistico - intellettuale alla civiltà greca.





## Nasce roma

Le prime civiltà dell'Oriente mediterraneo, in Mesopotamia e in Egitto, si formarono attorno ad un'idea monarchica di origine divina. Furono civiltà fondamentalmente teocratiche, in cui il re, che era anche sommo sacerdote, si identificava con la divinità stessa, concentrando così nella sua persona la massima espressione dell'autorità. In seguito la civiltà greca valorizzò l'uomo come individuo e come cittadino e introdusse l'idea di libertà come attributo essenziale della creatura umana, ponendo così il seme della concezione della sovranità popolare e della partecipazione dell'individuo a tale sovranità.

La sempre più energica spinta dissolvente esercitata dall'individualismo e dal particolarismo degli elleni fu causa della rovina della Grecia. Fu corrotto, dapprima, quel senso del misterioso e dell'ineffabile che la religione aveva sedimentato nella coscienza dei greci, per i quali gli dèi non erano se non un'espressione poetica delle forze gerarchiche della natura, una immagine parlante del suo organismo intimo e come tali quasi compartecipi, nella coscienza degli uomini, delle terrene vicissitudini, da essi miticamente vissute più da attori che da celesti intermediari. Muto l'oracolo e sterile l'ispirazione, l'anima greca si appesantisce e diviene opaca; la religione degenera in idolatria e in superstizione, il pensiero si materializza, la filosofia indulge all'agnosticismo, la dissolvenza e l'anarchia politica sfociano nella tirannide. Gli astri gemelli della divina Grecia, Apollo e Minerva, impallidiscono all'orizzonte; ma fortunatamente i greci hanno già trasmesso al mondo, oltre ai frutti del loro genio, la scienza egizia e i misteri dell'Asia sotto le forme immortali della bellezza.

Il mondo antico fu sconvolto da Alessandro Magno le cui imprese provocarono una imponente dilatazione degli orizzonti politici, economici e culturali. Le grandi vie di comunicazione si spostarono verso sud e verso est, terre montuose ed aride vennero abbandonate, alcune città, già gloriose, decadde, altre rifiorirono, sorsero nuove metropoli (Alessandria). Nuove e più grandi formazioni politiche pongono nuove esigenze; ci si accorge ben presto che i più ampi conflitti di classe, le divergenze dovute alle diversità di razza e di tradizioni, l'amministrazione di grandi territori, non si possono più risolvere nell'assemblea dei cittadini, unica forma di democrazia concepita dal pensiero antico. E inoltre il dissolversi, alla morte di Alessandro, dell'impero da lui forgiato aveva chiarito quanto fosse effimera l'unità di grandi Stati avente quali uniche basi quelle della forza e del prestigio di un grande conquistatore. Si fa strada l'idea che, per tenere assieme vasti imperi, occorra la presenza, nelle popolazioni componenti, di vincoli di unione rappresentati da idee, sentimenti, aspirazioni comuni; che l'unità della forza non basti, che occorra anche una unità psicologica. Roma farà tesoro di quest'idea.

In riferimento temporale il mondo romano nasce nel cuore stesso dei secoli greci; nello spazio, il quadro delle civiltà antiche inizia il suo spostamento verso occidente, dal Mediterraneo orientale al Mediterraneo occidentale. Le origini di Roma sono ammantate di leggenda, anche se, forse, la leggenda è menzognera solo in parte. Giunta sui sentieri della gloria, Roma si attribuisce un passato degno del-



le sue ambizioni; come un nuovo ricco, si fabbrica una genealogia di principi e di dèi, si scopre annali lusinghieri e animali tutelari, da una lupa nutrice ad oche salvatrici.

Forse la favola dei gemelli esprime la pluralità delle origini romane. Roma è un crogiuolo dove piccoli popoli, vicini e nemici, sono chiamati ad unire i loro sangui e i loro dèi, fondendo a un tempo uomini e miti. Per secoli Roma è una piccola borgata tra città più forti, molte delle quali riunite in una sorta di confederazione. La sua posizione non è particolarmente felice, resa malsana dalla vicinanza di paludi ove infierisce la malaria, non immediatamente vicina al mare; la sua importanza tra le città latine è assai secondaria. Intorno a Roma, nella penisola italiana, prosperano altri popoli che sembrano chiamati a più alti destini; a nord gli etruschi che sanno prosciugare le terre, strappare alle viscere del suolo il rame e il ferro, modellare vasi di una strana perfezione; a sud i greci della Sicilia e della Campania, che sanno edificare templi e filosofare. Ma alle città etrusche come alle città greche manca ciò che farà la grandezza di Roma: la volontà.

La lezione greca era stata una lezione di bellezza; la lezione romana sarà una lezione di

volontà, di dovere, di disciplina. Roma, che alle origini era un villaggio di pastori, di esuli, di avventurieri, diventerà città, la Città. Intorno ad essa si formerà un'immenso impero e sarà anch'esso Roma, soltanto Roma: venti popoli, cinquanta province, ottanta milioni di sudditi ma una sola idea, una sola impronta, una sola testa. L'età romana usurerà l'età greca.

#### L'«AUTORITA'»

#### NEL MILLENNIO ROMANO

Il popolo romano, più rozzo di altri popoli italici, di oscure origini e inizialmente eterogeneo come rivela la tradizione, a poco a poco afferma la sua supremazia sui popoli vicini; poi il ritmo della sua espansione si fa sempre più celere e lo porta a dominare prima il bacino del Mediterraneo poi quasi l'intera Europa. Dato che la sola forza delle armi non è mai stata creatrice di civiltà, né è mai riuscita a mantenere a lungo in vita vasti imperi, questo popolo dovette indubbiamente possedere ed irradiare una immensa forza spirituale.

I romani, almeno alle origini, furono prevalentemente agricoltori e guerrieri. Ebbero una impronta originaria caratterizzata da certa selvatichezza che non riuscirono mai a scrollarsi di dosso e pertanto non riuscirono a raggiungere la raffinatezza dei greci. Nei primi secoli della loro storia non si occuparono di problemi filosofici o scientifici. Il loro interesse culturale si concentrò su problemi di natura più o meno squisitamente giuridica, per la loro preminente importanza nella edificazione e organizzazione di uno Stato efficiente. Adottano il suffragio popolare che si esprime per acclamazione (è questo l'esatto significato della parola «suffragium»); il loro diritto nascente, pieno di riti, sembra tratto da un formulario di astrologi. Ma già Roma denuncia chiaramente la sua vocazione giuridica. Diventerà maestra di diritto.

I romani sono gente solida e pratica. Ricercano le conclusioni, più che indulgere alle premesse. Al loro primo contatto con la cultura greca si mostrano diffidenti verso tanta elaborata raffinatezza intellettuale. La brillante oratoria di Carneade — venuto a Roma nel 156 a.C. con una missione diplomatica ateniese — ricca di sottili argomentazioni dialettiche, fa presa sui giovani colti, ma il governo romano invita i diplomatici ateniesi, appena conclusa la missione, a lasciare senza indugio la città.

La grande influenza che esercitò presso i romani la filosofia stoica si spiega ricordando le caratteristiche del loro temperamento: insofferenza per le speculazioni troppo astratte, spiccata attitudine alla praticità. La gente pratica, si sa, non disdegna di accettare e far proprio il buono (o ciò che ritiene tale), senza troppo curarsi della fonte; i romani si sentirono, pertanto, attratti dalla media Stoa, proprio per il carattere spiccatamente eclettico da essa assunto, carattere che essi contribuirono, con la



Legionario romano del II-I secolo.

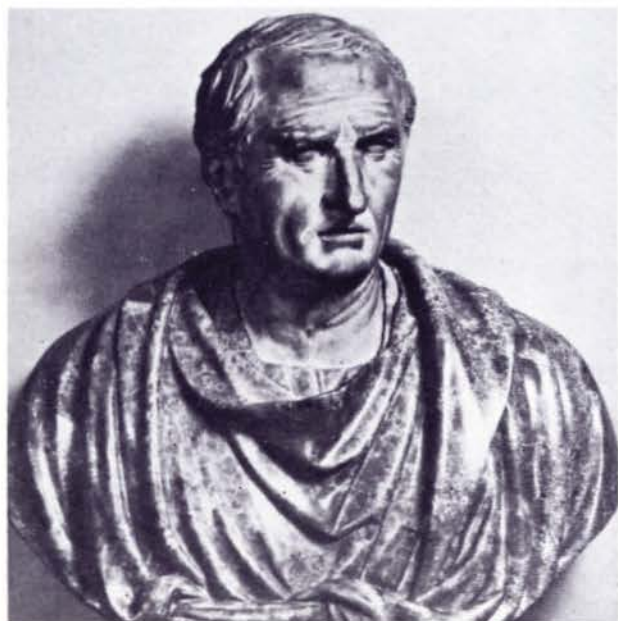
(Museo della Civiltà Romana - Roma)



loro mentalità pratica, ad accentuare notevolmente. Nella filosofia stoica campeggiano la volontà e il senso del dovere. E volontà, senso del dovere e senso dello Stato furono attribuiti peculiari della romanità. Con Roma due idee, note fino allora solo come principi filosofici, diventano idee militanti, nuclei vitali suscinatori di azione: quella dello Stato e quella del dovere.

I romani hanno il senso del dovere e della disciplina nel sangue, il senso dello Stato nell'animo. Le loro idee di legge e di Stato sono, almeno nei primi secoli, meno evolute che presso i greci, in quanto ancora legate a valori, pratiche e riti magici, a gesti sacrificali; ma per ciò stesso sono più profonde, più sentite, più necessarie. I greci vi erano arrivati per forza di ragionamento e per forza di ragionamento avrebbero anche potuto distruggerle. I romani, che le hanno nell'intimo della coscienza, non possono fare a meno d'accoglierle, di « viverle ».

Per la speculazione filosofica dell'epoca romana l'autorità si compendia nel diritto di esercitarla; e tale diritto deriva dal consenso di coloro sui quali l'autorità stessa viene esercitata. Il fondamento dell'autorità sono gli uomini; solo dalla loro concorde volontà può scaturire il principio dell'autorità.



**Busto di Cicerone.**

(Galleria degli Uffizi - Firenze)

Questa dottrina — ripresa nei tempi moderni — fu elaborata dagli stoici ed ebbe in Cicerone il suo primo, autorevole espositore. « Quando i popoli mantengono intero il proprio diritto » — dice Cicerone — « nulla c'è di preferibile, di più libero, di più felice, dal momento che allora essi sono padroni delle leggi, dei giudizi, della guerra, della pace, dei trattati, della vita e del patrimonio di ognuno ».

A differenza dei grandi filosofi greci la concezione del fondamento dell'autorità elabo-

rata dagli stoici postula non la disuguaglianza, ma l'uguaglianza tra gli uomini.

Al di là della speculazione filosofica, nella coscienza dell'epoca romana, per naturale traslato giuridico, il fondamento dell'autorità viene a poco a poco a ravvisarsi nello Stato romano, nelle leggi romane, nelle istituzioni romane. La legge e lo Stato identificano sia il concetto di autorità che l'essenza dello spirito romano: sono i veri protagonisti dell'epopea romana.

Roma contrappone l'idea latina di Stato a quella greca di Uomo. L'uomo greco, esteta e ragionatore, aperto a sottili argomentazioni dialettiche, troverà sempre il modo di giustificare o condannare una stessa azione: è un avventuriero potenziale. L'uomo latino, che Roma consegna alla storia, è incapace di agire al di



**Statua di Giulio Cesare.**

(Palazzo Senatorio - Roma)



fuori di rigidi canoni morali nell'ambito circoscritto della legge e delle istituzioni dello Stato; e, pertanto, quando una individualità riesce ad emergere si identifica in parte, necessariamente, con lo Stato e le sue leggi, ciò che non avveniva, e non poteva avvenire, in Grecia. Si può vedere in Pericle il rappresentante della spiritualità ateniese, l'uomo di cultura per eccellenza, l'insigne oratore. Pericle brilla di autorità diretta, personale; l'autorità è un tributo che gli spetta; la grandezza di Pericle evoca Pericle. Per contro, Cesare è, in gran parte, il simbolo della potenza di Roma, dell'autorità di Roma. Cesare si chiamerà l'erede presuntivo dell'impero di Roma; e una volta dissolto l'impero, il prestigio e l'autorità di Roma rivivranno miticamente nel nome di Cesare, perché gli imperatori dei secoli futuri si chiameranno Zar (Csar) o Kaiser (Caesar). Cesare brilla soprattutto di autorità riflessa, perché evoca la grandezza di Roma così come Augusto è anzitutto la « pax romana », quell'idea d'ordine e di organizzazione sotto l'impero della legge, che fu sempre la mèta di Roma.

Il carattere personale dell'autorità, già riscontrato nel mondo greco, si perpetua anche nell'epoca romana. Il termine latino « auctoritas », dal quale deriva sia la parola autorità che il suo concetto, richiama infatti un incremento di dignità, di virtù, di sapere, cioè in sostanza un accrescimento di qualità squisitamente personali (« auctoritas » è tratto da « augere » che significa appunto accrescere, incrementare). Ma pure conservando sostanzialmente il suo carattere personale, l'« autorità » nel mondo romano non è identica a quella dell'epoca greca. A Roma fondamento e carattere dell'autorità sembrano compenetrarsi; l'autorità del singolo non si dissocia da quella dell'ordinamento giuridico dello Stato (che ne costituisce fondamento), ma vi si riflette potenziandosi.

La realtà romana è ossequio e obbedienza all'autorità; per la coscienza popolare la legge non può sbagliare e pertanto uniformarsi ai disposti dell'autorità è sentito come una necessità. L'ateniese Socrate sente tutta l'assurdità della sua condanna e polemizza dialetticamente, conscio che essa getterà un'ombra sopra le leggi del suo popolo; beve la cicuta perché la legge va rispettata anche se sbaglia, per il fatto stesso che il cittadino l'ha accettata. Il Socrate romano, se fosse esistito, non avrebbe polemizzato perché convinto che la legge non sbaglia mai. I generali romani che condannano a morte i loro figli perché hanno combattuto e vinto, senza che fosse stato loro ordinato di ingaggiare battaglia, non avvertono alcun senso di assurdità nel loro operato; compiono anzi, con fervore, un sacrificio alla loro legge. Il comportamento dell'uomo greco denuncia gli elementi di dissolvenza e — con termine moderno — di contestazione, insiti nella sua natura e che faranno la rovina della Grecia; l'uomo latino afferma, per contro, la sua

fede messianica nello Stato e nelle sue leggi che sarà matrice della grandezza di Roma.

Che la concezione di autorità partecipi di elementi sacrali è un'opinione che è presente nella coscienza degli antichi, indirettamente confermata dalla circostanza che alle più alte magistrature sociali erano normalmente affidate anche funzioni di natura prettamente religiosa. Nelle più antiche civiltà a carattere teocratico l'autorità va sottobraccio alla religione; le due massime autorità, politica e religiosa, coesistono nella stessa persona. In seguito, pur con forme, modalità e contenuti differenziati, il concetto di autorità continua ad essere rivestito di un certo carattere mistico - religioso.



Barbaro prigioniero.  
Particolare dell'arco trionfale di Carpentras  
(Colonia Julia Carpentrate) ca. 15 a.C.

(Museo della Civiltà Romana - Roma)



Quando, tra il I e il II secolo dopo Cristo, la filosofia stoica concentra quasi tutta la sua attenzione sul problema morale, il carattere mistico - religioso dell'autorità si definisce in contorni più netti anticipando, almeno in parte, taluni aspetti della dottrina cristiana. L'imperatore Marco Aurelio pensa che non a caso l'uomo occupa la propria carica ma perché espressamente postovi dalla provvidenza divina. Da qui il dovere dell'uomo di agire con tutta la necessaria energia per non sottrarsi ai compiti che la divinità gli ha affidati. E' la mentalità dei romani che si inserisce nei caratteri della filosofia stoica; ma è anche la scintilla che anticipa la concezione del fondamento dell'autorità che sarà elaborata più tardi dalla filosofia del Cristianesimo.

# **LA « LIBERTA' » NEL MILLENNIO ROMANO**

La concezione teoretica di libertà del mondo romano fu quella, già ricordata, secondo la quale la libertà è assenza di condizioni e di limiti, una libertà cioè intesa come autodeterminazione o autocausalità; una libertà assoluta,



Ritratto di Lucrezio, da una gemma antica ora perduta, apparso sul frontespizio della traduzione inglese del « De rerum natura ».

incondizionata, che non subisce limitazioni e non ha gradi. Secondo questa concezione l'agire o il non agire dell'uomo dipende da lui stesso in quanto l'uomo ha in se stesso il proprio principio. Questa concezione, già nota ai greci (Aristotele aveva affermato, fra l'altro, su questo argomento: « l'uomo è il principio e il padre dei suoi atti come dei suoi figli »), la ritroviamo inalterata in Cicerone: « Per i moti volontari dell'animo, egli dice, non è da richiedersi una causa estranea giacché il movimento è in nostro

potere e dipende da noi: né perciò è senza causa, dato che la sua causa è la sua stessa natura » (De Fato, 11). E press'a poco in quel periodo, cioè pochi decenni prima di Cristo, il poeta Lucrezio, contemporaneo di Cicerone, così si esprimeva: « Noi possiamo deviare i nostri movimenti senza essere determinati né dal tempo né dal luogo ma secondo che ci ispira lo spirito; giacché senza dubbio è la volontà il "principio" di quegli atti e da essa si espande in tutte le membra » (De nat. rer., II, 260).

Questa concezione teorica di libertà, che si perpetua nel Medio Evo, rimase confinata al semplice stadio di idea pura. Non fu cioè un'idea militante, non suscitò né mobilità energie; fu un semplice concetto filosofico noto alle menti speculative che non ebbe risvolti né riflessi sociali. Il suo nucleo centrale più che all'uomo pertiene alla volontà dell'uomo, in quanto afferma sostanzialmente l'indifferenza della volontà rispetto ai suoi possibili determinanti, cioè la possibilità dell'uomo di determinarsi a qualsiasi azione. Astrattezza di contenuto, sterilità in campo pratico; intesa quale attributo della volontà, l'idea di libertà non si riflette sui singoli individui, non ha sostanziali riverberi sociali, non suscita germi di azione in quanto



Ritratto detto di Seneca.

(Museo Archeologico Nazionale - Napoli)



in sé e per sé non postula garanzie contro le limitazioni imposte dall'autorità, non contiene, e quindi non afferma, aspirazioni dell'individualità, non rivendica né adombra diritti o privilegi. D'altra parte, un suo eventuale trasferimento dal piano dell'astrattezza a quello della concretezza sociale non avrebbe incontrato, nell'epoca romana, un terreno favorevole; le tensioni che avrebbe suscitato e che non potevano non assumere prima o poi una certa connotazione di individualismo anarchico, male si adattavano infatti alla natura e ai sentimenti del popolo romano che ebbe, al contrario dei greci, un senso di disciplina interiore assai sviluppato e una naturale inclinazione a conformarsi ai disposti dell'autorità.

Ma la vita vissuta contrappone alla libertà dell'astrattezza filosofica contenuti ed aspirazioni concrete che, se pure non espressamente formulate, sono chiaramente individuabili nella storia interna dell'Urbe. Nelle secolari e vivaci lotte condotte dalle classi meno abbienti od emarginate dall'area del potere contro la roccaforte dei privilegi, c'è un corpo centrale di rivendicazioni e di aspirazioni che non mutano, una spinta all'azione che ha radici comuni e le cui motivazioni possono bene eleggersi a contenuti della sfera di libertà praticamente intesa. Secondo questi contenuti, libertà non significa tanto disponibilità di una più o meno vasta area entro la quale il singolo possa operare indipendentemente da ingiunzioni o divieti da parte dello Stato. Per i romani (e così fu anche per i greci) la libertà consiste soprattutto nel godimento dei diritti politici, nella partecipazione diretta e personale (all'epoca possibile) alla elaborazione delle leggi che regolano la vita sociale nelle sue varie manifestazioni. E' libero chi partecipa al governo della città. Il grado di libertà generale aumenta quando aumenta il numero dei cittadini che partecipano alla concreta attività di governo.

In aderenza a questa concezione, si può individuare, in stringatissima sintesi, quale fosse il grado di libertà generale che ha caratterizzato le varie epoche del millennio romano.

Dopo il periodo dei re, a tinta plebea e contraddistinto da un buon grado di libertà, Roma diventa una Repubblica a carattere patrizio ed aristocratico. Il vero padrone è il Senato ossia la Camera dei « vecchi signori ». Esso è Roma: S.P.Q.R., dove il Senato ha la precedenza sul popolo. Il grado di libertà diminuisce. L'assalto della plebe alla cittadella patrizia per riequilibrare la bilancia dei privilegi è il motivo che domina, per secoli, la storia interna della Repubblica Romana. La pazienza e la tenacia vengono premiate: la plebe ottiene la creazione di magistrature atte a difenderla (tribuni, edili), il diritto di riunirsi in assemblea, l'abolizione della schiavitù per debiti; in seguito si apre l'accesso a numerose cariche pubbliche. Quando le riforme che tendono a migliorare la sua condizione si rivelano precarie per le con-

tromisure dei privilegiati, gli assalti ai privilegi si rinnovano.

Il periodo di Cesare fu una vera e propria dittatura del proletario e il grado di libertà generale assai alto. Cesare sapeva ciò che doveva alla plebe, sua alleata, e varò importanti e concreti provvedimenti in suo favore. Suo nipote Augusto ricalcò le sue orme e si rese popolare abolendo i debiti dei cittadini verso lo Stato, epurando i Senatori, proteggendo gli schiavi. Il suo secolo sarà il secolo aureo di Roma.

Il periodo dell'Impero ebbe aspetti e connotazione proletari; si elevarono le classi inferiori, aumentò il grado di libertà generale, gli ex-privilegiati vennero decimati e il Senato svuotato d'autorità. A questo invilimento di classe parteciparono anche gli imperatori che finirono per essere dei proletari e — cosa più grave — alcuni non furono nemmeno dei veri romani (Settimio Severo è cartaginese, Eliogabalo è un semita, Filippo è un arabo, ecc.). Roma si deromanizza, la dignità della « romanità » decade, l'autorità di Roma si sviscerisce. Il popolo romano, già popolo guerriero, è costretto a far perseguire dall'autorità quelli che si mu-



Marc'Aurelio che sacrifica  
di fronte al tempio di Giove Capitolino.

(Palazzo dei Conservatori - Roma)



tilano per non servire in armi mentre il poeta Tibullo declama: «Lasciamo le armi all'uomo barbaro». Non c'è ricetta migliore per capitulare. La stella di Roma si spegne.

Abbiamo già messo in evidenza, parlando dei greci, come presso le antiche democrazie l'istituto della schiavitù fosse sostanzialmente giustificato e come pertanto sia possibile parlare di libertà in società che negano le forme più elementari della libertà stessa. In effetti la schiavitù, che degrada l'uomo ad oggetto, è sempre stata giustificata, dai filosofi dell'antichità, con l'asserto che si tratta di cosa utile non solo al padrone ma anche allo schiavo. Questo è il motivo per cui la schiavitù era ritenuta una delle divisioni «naturali» della società. Nel mondo antico solo gli stoici condannarono senza riserve la schiavitù dal punto di vista morale e la negarono come istituzione sociale. Seneca, in particolare, ebbe accenti addirittura commoventi nella sua condanna della schiavitù come situazione morale. Ma le sue vibranti espressioni non fecero presa sui suoi concittadini; basta, infatti, porre mente alle disolutezze e alle crudeltà di cui si macchiò il suo discepolo Nerone, per riscontrare come buona parte degli insegnamenti morali di Seneca sia risultata sterile.

Nonostante la grande influenza che ebbe presso i romani la filosofia stoica, la schiavitù è presente nella realtà romana; i romani sono gente troppo pratica per rinunciare al lavoro — quasi gratuito — degli schiavi. Oltre a quello economico, il lavoro degli schiavi ha anche un altro aspetto positivo che è di natura politica; fa concorrenza al lavoro della plebe e contribuisce pertanto a perpetuarne la miseria. E ciò fa comodo ai privilegiati.

Che il diritto romano codificato accetti la schiavitù non può destare troppa meraviglia, se — come abbiamo accennato — la schiavitù era una istituzione che a quell'epoca incontrava consensi quasi unanimi. Del resto i vantaggi economici che la istituzione rappresentò per la macchina dello Stato ebbero tale peso che dovranno passare circa venti secoli perché la schiavitù sia bandita ufficialmente dal consorzio umano; la sua definitiva cancellazione precederà infatti di poco l'affermazione della pienezza della libertà individuale, l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge.

Ma l'istituto della schiavitù nell'epoca romana ebbe una connotazione caratteristica che è opportuno mettere in luce per certi suoi importanti risvolti in campo sociale.

Nella concezione gentilizia del mondo antico e di quello romano in particolare, l'uomo, distaccato dal suo ceppo familiare perché preda di guerra o perché, debitore insolubile, è divenuto proprietà del creditore, era considerato un inetto e un minorato per non aver saputo difendere la sua appartenenza ad una famiglia, ad un focolare. Era quindi naturale, secondo gli antichi, che gli uomini che incappa-

vano in tale genere di inettitudine venissero assorbiti, in posizione subordinata, in nuclei familiari costituiti. Lo schiavo veniva così a partecipare di un «fuoco» familiare; e pur non avendo la dignità del cittadino in quanto non partecipava al più grande «fuoco» della città, veniva in un certo senso parzialmente reintegrato nella sua dignità originaria in quanto ammesso ad un focolare.

A Roma la schiavitù era soprattutto una adozione e pertanto l'istituto, a quei tempi, aveva una logica e un'etica conforme ai motivi propri delle civiltà antiche e alla concezione gentilizia della città. Non poteva essere considerato, come lo fu nei tempi successivi, un indizio di costumi ancora barbari; rientrava nella logica del costume del tempo e come tale era accettato come necessità sociale.

Il popolo romano, solido e pratico, incline ad assorbire gli elementi più vitali del pensiero altrui, scoprì nel suo intimo, con sempre maggiore chiarezza, gli ideali di dovere e di giustizia che a poco a poco si imposero come una pratica di vita. Da qui derivò una sorta di orgoglioso idealismo, di generoso assurdo: la convinzione che il popolo romano fosse depo-



**Battaglia tra romani e barbari, III sec. d.C.**

(Museo Nazionale Romano - Roma)

sitario di una concezione di vita superiore, riassunta nell'espressione stessa di romanità e che tale concezione dovesse essere trasmessa a tutti i popoli con cui Roma veniva a contatto. Questa idea di romanità, che si riassume in un profondo senso di dignità, si concretava in un complesso di diritti e di doveri e in una serie di attività pratiche e positive. Questa idea, unitamente al bisogno — profondamente sentito — della sua diffusione, rimane il vero portato della civiltà romana.



Così mentre la mentalità orientale restava ancorata alla rivalità e all'odio identificando la guerra in un tentativo di distruzione del nemico — considerato potenza negativa da eliminare — la mentalità latina ci presenta la guerra, per la prima volta nella storia del mondo, come inizio di una creazione, e il nemico un insieme di forze da coordinare in un tutto organico. La politica di Roma, fin dal IV secolo a.C., fu infatti assai più creativa che distruttrice; le sue vittorie furono non sterile ostentazione di potenza e di mero prestigio ma tappe per una organizzazione duratura di pace.

Roma ha insegnato al mondo come si fonda e si mantiene un impero.

Al centro dell'idea di romanità, vibrante di un suo valore sacro, quasi mitico, sta il concetto di cittadinanza romana. L'idea di nucleo cittadino sorto attorno ad un fuoco sacro aveva assunto, in Roma, carattere messianico; l'idea antica di Città - Stato veniva così portata alla sua espressione massima e diventava simbolo di se stessa. Roma veniva ad identificarsi nel « focolare » di tutto il mondo civile dell'epoca e tutto il mondo civile si sentirà cittadino romano: Roma costituirà uno Stato più vasto di qualsiasi Stato moderno ma sarà ancora uno Stato - cittadino.

Al popolo vinto, Roma dà la cittadinanza romana, ossia lo innalza a suo pari. Così la sconfitta non pesa, l'annessione diventa dono, la soggezione non umilia, anzi esalta, perché diventare cittadino romano significa entrare in una sfera di umanità e di dignità superiori.

E Roma ha creato questa umanità e questa dignità con la leggenda di se stessa, con la trasfigurazione dei suoi uomini migliori. L'ideale della dignità umana si identifica con la cittadinanza romana. Roma ha realizzato la trasfigurazione storica del cittadino.

La cittadinanza romana non è un'istituzione soltanto simbolica, sterile. Ad essa sono legati diritti concreti di natura politica, giuridica e commerciale, che ne fanno un bene reale, desiderato da tutti.

La cittadinanza romana è il cemento della grandezza di Roma, è il vincolo più solido che lega gli altri popoli a Roma. Se le città dell'Italia centrale non avessero dato prova, nel corso della seconda guerra punica, di ostinata fedeltà a Roma forse Annibale avrebbe mutato il corso della storia. Ma il Cartaginese non osò marciare decisamente su Roma perché, nonostante le sue vittorie militari, la maggior parte

delle città alleate di Roma a questa rimasero fedeli.

Con la « cittadinanza romana » mentre da un lato Roma toglie la libertà nazionale (sovranità) dall'altro concede una libertà di maggior respiro perché espressione d'una più grande comunità, tanto grande da rendere quasi sinonimi i due termini di romanità e umanità. Libertà concreta, di ispirazione e contenuto moderni in quanto somma di una serie di diritti; libertà che deriva da una concezione altissima della dignità umana e da uno spiccato senso giuridico; libertà sociale, in quanto promotrice di coesione fra i popoli; e, infine, libertà che irradia il suo opposto (cioè l'autorità) in quanto la « cittadinanza romana » è fonte di autorità e di prestigio per Roma. Roma acquista « autorità » concedendo « libertà »; l'un termine integra l'altro. Non si può concepire equilibrio migliore, tra « autorità » e « libertà » di quello che Roma ci ha tramandato.

Ma non tutto è oro quello che riluce. La lupa di Roma, che talvolta rizza il fulvo pelo e sporge la testa di iena sul Campidoglio, è anche espressione di un potere politico divinizzato, che respinge fin dalla fondazione la scienza e l'arte e in cui la religione è soprattutto strumento di dominazione politica. Quando la sua sopravvivenza è in gioco, Roma non è magnanima; maturata la consapevolezza che nel bacino del Mediterraneo non c'è posto per due ambizioni così grandi quali sono la propria e quella di Cartagine, Roma non esita a schiacciare la rivale.

Molte luci, ma anche ombre nella storia di Roma. Molta grandezza, ma anche crudeltà; ma la crudeltà non ha mai escluso la grandezza.





## il millennio cristiano e "la pifopma"

Portato a termine, all'inizio dell'era volgare, il processo di unificazione del mondo mediterraneo, l'impero romano fu scosso da una grave crisi economico-politica che raggiunse particolare violenza nel III secolo dopo Cristo facendo chiaramente presagire l'imminenza della fine della grandezza e del prestigio di Roma.

Nel clima di incertezza politica ed economica che subito si instaurò, le aspirazioni e le motivazioni delle moltitudini si indirizzarono verso aspetti e contenuti, in largo senso, religiosi; il che favorì lo sviluppo e la diffusione del cristianesimo, che da semplice messaggio di soprannaturale speranza si trasformò ben presto in un vigoroso pensiero che modificò la tradizione filosofica greco-latina. Negli ultimi tempi dell'impero romano, il livello morale dell'Urbe è assai basso; domina la corruzione, prosperano gli ambienti malfamati, volgarità ed abiezione dilagano. La religione di stato non interviene perché non crede più a niente essa stessa, protesa solo a celebrare feste, a creare nuovi idoli non sorretti da fede alcuna. Il paganesimo muore perché la fede non lo sorregge più. I cristiani praticano una morale severa e, invece di inebriarsi alla vista del sangue versato dai gladiatori nell'arena, si riuniscono a pregare. Ormai il paganesimo non ha più difensori; non possono essere più reperiti argomenti a suo sostegno. I tempi sono maturi per il trionfo della nuova religione.

Il pensiero degli ultimi stoici presenta già qualche affinità col cristianesimo. Seneca propone istanze di ascetismo e ha parole dure contro i legami corporei (« questo nostro corpo non è che un peso e una condanna dell'anima »). Epitteto afferma che l'uomo sarà tanto più libero quanto più saprà disinteressarsi delle cose del mondo e raccogliersi nella propria interiorità.

La vita virtuosa, per gli stoici, sembra assumere una dimensione esclusivamente interiore. Anche il cristianesimo sottolinea questo aspetto e afferma che il dovere dell'uomo verso Dio è antecedente e primario rispetto al suo dovere verso lo Stato (dobbiamo obbedire a Dio prima che agli uomini). In questo senso viene predicata la superiorità dell'obbedienza religiosa su quella politica.

Il diffuso pessimismo, la rilassatezza dei costumi e la mancanza di vigore che caratterizzano il tardo impero inducono al deprezzamento della vita terrena; il movimento cristiano dà nuovi criteri di valutazione della vita e, a differenza degli altri indirizzi filosofico-religiosi, orienta i pensieri degli uomini verso un traguardo ultraterreno (l'aldilà).

La concezione religiosa cristiana sottolinea l'importanza del problema della volontà concepita come stato di libertà nell'amore di Dio e del prossimo: tale atteggiamento della volontà — in opposizione alle correnti razionalistiche di matrice greca — pone la concezione cristiana a base della vera e suprema conoscenza.

L'essere umano è persona, ossia libera volontà rivolta all'azione, e non più soltanto intelletto capace di conoscenza. Il risvolto pratico immediato di tale riconoscimento è la rivendicazione del valore della persona umana. Tutti, in quanto persone, hanno un valore: e così anche i peccatori, i derelitti, gli schiavi sono « prossimo » ed hanno diritto ad essere amati come tutti gli altri uomini.



Anche Dio è concepito dal cristianesimo come persona e non più quale generico e astratto « pensiero del pensiero » (l'atto puro di Aristotele) o come entità immateriale che racchiude infinita energia ma è priva di libera e sovrana volontà. E' persona che vuole, ama e crea. Pur nella sua infinita superiorità, è vicino all'uomo; è Padre e la sua grandezza non si pone quale abisso invalicabile nei confronti dell'uomo; Dio si fa uomo, soffre come uomo, si sacrifica per l'uomo.

L'idea filosofica del « logos » intermediario fra l'essere divino Creatore e le sue creature viene identificata dal cristianesimo in una Persona propriamente divina, Dio in senso proprio, in tutto uguale a Dio Creatore e Padre, che è vero Dio e anche vero uomo, Gesù Cristo.

La religione cristiana si appella alle coscienze degli uomini; predica l'interiorità del bene e del male e la necessità di rinnovarsi nel profondo dell'animo.

Il cristianesimo si rifà per la sua etica e la sua storia sacra agli ebrei, per la filosofia ai greci; è Roma a dargli la lingua, il suo spirito pratico, i fondamenti giuridici per la legge canonica, il suo vigore e le sue capacità organizzative.

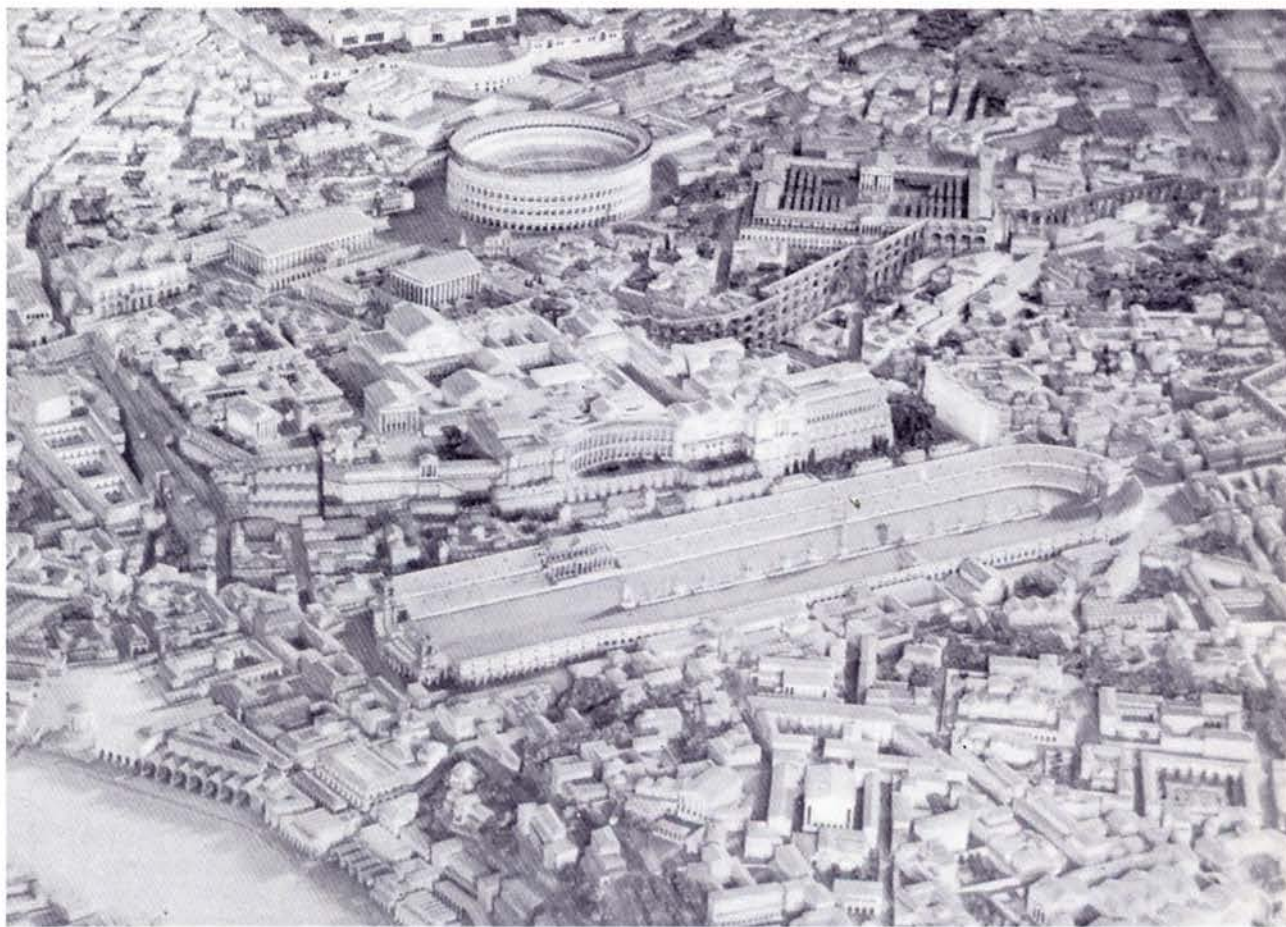
La latinità si sposa al cristianesimo cattolico senza perdere il suo carattere di alto magistero,

di dispensatrice di leggi e di doveri. Con il sacrificio dei martiri è sempre un'idea di dovere e di fede che si afferma; e dovere e fede sono fattori di unità che resisteranno a secolari forze disgregatrici.

Il lungo dominio di Roma aveva abituato gli uomini all'idea di un'unica civiltà sotto un unico governo. C'erano parti importanti del mondo non soggette a Roma, ma i romani erano convinti che al di fuori dell'Impero ci fossero solo barbari da assoggettare. Nella coscienza romana popolare, l'impero era grande quanto il mondo, era « il mondo »: qualcosa di questa concezione la ritroviamo nel cristianesimo. La comunità dei cristiani, la Chiesa, è « cattolica » (cioè universale) anche senza i popoli di diversa religione da evangelizzare.

Per tutto il Medio Evo, la Chiesa fu idealmente grande quanto il mondo per quanto fosse noto che la realtà geografica era diversa. Il concetto di un unico Stato vasto quanto il mondo era penetrato nelle menti fin dalla sua approssimativa realizzazione ad opera di Roma. Qualcosa di questo concetto si perpetuerà nella Chiesa di Roma. Certamente la Chiesa cattolica riprende e perpetua la missione civilizzatrice di Roma, sebbene la integri in una sua nuova sintesi, con prospettive non puramente temporali.

Plastico di Roma al tempo della massima espansione dell'impero.





## IL MILLENNIO CRISTIANO

### La speculazione filosofica.

Il cristianesimo fonda l'autorità sulla divinità; ravvisa in Dio la giustificazione dell'autorità, cioè il fondamento su cui può essere poggiata la sua validità. La dottrina è quella esposta da S. Paolo nel capitolo XIII dell'epistola ai romani: «... non c'è potestà se non da Dio; e quelle che sono, sono ordinate da Dio. Perciò chi resiste alla potestà resiste all'ordinazione di Dio... Vuoi non temere la potestà? Fai il bene e avrai lode da essa. Infatti essa è ministra di Dio a te per il bene. Ma se avrai fatto il male abbinne timore; perché non invano porta la spada. Essa infatti è ministra di Dio e vendica nell'ira colui che fa il male. Perciò è necessario che siate soggetti non solo per il timore della punizione ma anche per la coscienza».

La concezione cristiana del fondamento dell'autorità è sostanzialmente riassunta nel brano ora riportato.

La patristica, con Sant'Agostino, riprende e difende tale concezione e più tardi il papa Gregorio Magno insiste sul carattere sacro dell'autorità umana. Le stesse concezioni vengono riprese e riaffermate dalla scolastica. Dice infatti San Tommaso: «Da Dio, come dal primo dominante, deriva ogni dominio».

Nei confronti della concezione aristocratica, propria di Platone e di Aristotele, secondo la quale l'autorità deve appartenere ai migliori, la concezione cristiana porta a giustificare ogni autorità che venga esercitata «de facto» purché non in contraddizione con la legge di Dio. Tale dottrina implica, infatti, che ogni autorità, effettivamente esercitata, è stabilita da Dio, e pertanto deve essere riconosciuta come legittima sempre che non comandi cose disoneste.

La concezione cristiana del fondamento dell'autorità si traduce in pratica nell'affermazione della preminenza della Chiesa in quanto fondata direttamente da Cristo Dio.

Nei tempi moderni, la posizione che il cattolicesimo delle origini attribuiva alla Chiesa è stata attribuita allo Stato. Hobbes, Rousseau ed Hegel rappresentano differenti fasi di queste dottrine e i personaggi storici più famosi che ne incarnano le concezioni sono rispettivamente Cromwell, Napoleone ed Hitler. Per Hegel la realtà storica dello Stato incarna la più alta autorità. Resta così giustificato ogni potere di fatto in armonia con la nota massima della sua filosofia: «intendere ciò che è, è il compito della ragione, perché ciò che è, è la ragione». Questo principio identifica sostanzialmente l'autorità con la forza; chi ha la forza di farsi valere esercita un'autorità legittima perché ogni forza viene da Dio o è di origine divina. Questo è il credo della statolatria che ignora ogni subordinazione alla legge di Dio rivelata da Cristo.

Il principio cristiano secondo il quale «bisogna obbedire a Dio prima che all'uomo» ha come logica conseguenza una obbedienza speciale al capo della Chiesa, vicario di Cristo, che deriva la sua autorità direttamente da Cristo Dio, non subordinata, quindi, ad alcuna autorità umana.

Nel Medio Evo questa dottrina coesiste con quella secondo la quale la volontà concorde degli uomini designa la persona da investire di autorità e ne determina certi modi di esercizio. La forma assunta da questa dottrina ai tempi di Dante si ricollega alle affermazioni dei grandi giuristi romani raccolte nel «Digesto» secondo le quali la fonte dell'autorità è il popolo romano. Così Dante nel «De Monarchia»: «Il popolo romano di diritto, non con l'usurpazione, si assunse il compito del monarca, che si dice impero, sopra tutti i mortali». Guglielmo di Ockham, poi, esalta l'impero al punto da sostenere che la stessa autorità papale debba essergli subordinata.

Questa concezione fu condivisa, tra gli ecclesiastici, soprattutto dai frati francescani, un buon numero dei quali era in disaccordo con il papa. Ma la concezione ortodossa che largamente prevalse fu quella dell'assoluta preminenza del capo della Chiesa come vicario di Cristo che guida i fedeli alla salute eterna.

L'essenza del concetto di *libertà*, più volte ricordata trattando dei precedenti periodi storici, e cioè la concezione configurante la libertà come autocausalità o autodeterminazione (è libero ciò che è «causa di se stesso»), si è trasmessa, praticamente, per tutto il Medio Evo.

Già affacciata da Aristotele e da Platone e ripresa poi da Cicerone, da Lucrezio e da Epitteto (che chiamava «libere» le cose che sono in potere dell'uomo cioè le determinazioni o gli atti dell'uomo che hanno il loro principio

### S. Agostino.

(Miniatura di un manoscritto dell'XI - XII sec.  
Firenze - Biblioteca Medicea Laurenziana).





nell'uomo stesso), la concezione di libertà come autocausalità venne difesa da Origene (185 - 254 d.C.), al quale si deve un audace tentativo di sintesi fra filosofia greca e rivelazione biblico - cristiana. Origene (la cui ortodossia fu messa seriamente in dubbio per altre ragioni), nella sua opera « De Principiis », afferma che la libertà consiste non soltanto nell'avere in sé la causa dei propri movimenti ma nell'essere questa causa; cioè la causa delle determinazioni volitive dell'uomo risiede nell'uomo.

Considerazioni analoghe formula Sant'Agostino (354 - 430 d.C.) nel « De libero arbitrio » e, quasi nove secoli dopo, Tommaso d'Aquino (1225 - 1274), nella « Summa contra Gentiles », riprende il concetto aggiungendo però che non è necessario, affinché ci sia libertà, che l'uomo sia la « prima » causa di sé, e difatti non lo è, perché tale prima causa è Dio. La prima causa, tuttavia, nulla toglie alla autocausalità dell'uomo, secondo l'Aquinate.

I filosofi dell'ultima scolastica (Duns Scotto e Guglielmo di Ockham) accentuano l'indifferenza della volontà rispetto alle sue possibili determinazioni. Ockham, in particolare, allontanandosi assai dalla prospettiva antropologica e teologica di S. Tommaso, sottolinea con queste parole l'indifferenza assoluta della volontà: « Per libertà si intende il potere per cui posso indifferentemente e contingentemente porre cose diverse, sicché posso causare e non causare lo stesso effetto, senza che ci sia diversità tranne che in questo potere ».

In sintesi, i pensatori medioevali si dedicarono prevalentemente a problemi di natura

squisitamente teologica per dare corpo sistematico ai principî e alle regole del cristianesimo. In questo lavoro, le concezioni antiche, che non erano in contrasto con lo spirito e i contenuti della nuova religione, furono utilizzate; così avvenne anche del concetto di libertà relativamente al nucleo dell'autocausalità.

### La realtà sociale.

La cristianità creò tra le teorie filosofiche e le condizioni politiche un rapporto molto stretto. La speculazione afferma la supremazia della Chiesa: in effetti, dal V al XV secolo dopo Cristo, la Chiesa — pur fondata su credenze soprannaturali — è anche la più importante istituzione terrena nel mondo occidentale. Tuttavia, il suo influsso unificatore non sopprime ogni tensione.

Il Medio Evo è sembrato l'epoca dei dualismi: dualismo tra lo spirito e la carne, tra regno di Dio e reami terreni, tra clero e laicato, tra popoli latini e popoli germanici, tutti riassunti nel dualismo tra papa e imperatore. Alle pretese dell'imperatore, riassunte da Ottone I nel « Privilegium Othonis » del 962, reagirà papa Gregorio VII nel 1075 con una forte rivendicazione delle pretese papali.

Il braccio di ferro tra le due istituzioni, che si protrasse per secoli, sebbene la forza delle armi fosse dalla parte dei re, si concluse con la vittoria della Chiesa sia per le lotte intestine tra i re, sia soprattutto perché tutti, re e popolo, credevano profondamente che la Chie-

Platone ed Aristotele in una formella di Luca della Robbia.  
(Firenze - Campanile del Duomo).



S. Tommaso d'Aquino.





sa possedesse il « potere delle chiavi » relative al destino dei singoli nell'aldilà.

Sostanzialmente, il millennio cristiano professa una teoria molto esatta dell'autorità: tutta l'autorità viene, in ultima analisi, da Dio; l'autorità della Chiesa, poi, viene da Dio in modo diretto, per Cristo, il quale è Dio. Il periodo rimane caratterizzato da una sorta di esaltazione dell'autorità, e specialmente di quella della Chiesa che possiede la verità assoluta e definitiva ed ha, perciò, l'obbligo di fare tutto il possibile affinché, per il bene stesso degli uomini, essa venga riconosciuta nella sfera privata e pubblica.

La subordinazione alla legge di Dio del dovere di obbedienza verso lo Stato, che il Cristianesimo aveva affermato e che — come abbiamo accennato — prese presto la forma di un conflitto tra la Chiesa e il re, non ostacolò sostanzialmente il progressivo estendersi della giurisdizione del capo della Chiesa su tutta la cristianità occidentale. In effetti, nei primi secoli, il controllo del Papa sugli organi e sulle istituzioni della Chiesa — e attraverso essi sui vari aspetti della vita politica — fu relativamente moderato. Ma crebbe via via in estensione e in profondità tanto che ai tempi di Gregorio VII (XI secolo) può ritenersi reale ed effettivo sopra Italia, Francia, Spagna, Gran Bretagna e Irlanda, Germania, Scandinavia e Polonia.

La Chiesa continua così la missione di Roma con l'autorità di Roma. La sua unità e la sua robusta organizzazione riproducono in qualche modo l'unità dell'Impero romano. Essa rappresenta la continuità col passato, ciò che c'è di più civile nel presente, la speranza per il futuro. Niente le manca per l'esercizio dell'autorità. Ha uomini colti e capaci, sinceramente votati al progresso dell'istituzione; è depositaria di una fede in cui tutti (salvo rare eccezioni) credono; comanda richiamando e ammonendo ma, all'occorrenza, incutendo timore, anche se non porta la spada, perché possiede il « potere delle chiavi ». Rappresenta l'ordine e la legalità come Roma prima di lei, sebbene ad un titolo ben diverso.

La Chiesa serberà per secoli i segreti della civiltà sepolta. Quando i campi diventano incolti, i monaci spingono l'aratro; quando le scuole chiudono, i chierici conservano la passione per lo studio; quando i barbari del nord, dell'est e del sud moltiplicano le loro scorribande, la cristianità salvaguarda i valori umani e culturali dell'occidente.

Già in difesa, passerà all'attacco. Farà scomparire il paganesimo dall'occidente, farà indietreggiare gli infedeli in oriente.

Il mondo occidentale, che aveva trovato l'unità nella forza romana, la ritrova nella fede cristiana. Quando vacillerà la fede e si spezzerà la solidarietà cristiana, l'occidente, che fu già una minutaglia di razze, si trasformerà in una minutaglia di nazioni.

Come abbiamo già avuto modo di notare, pressappoco dal V al XV secolo dopo Cristo, la vita nel mondo occidentale è sostanzialmente precaria e piena di pericoli. Fin verso l'anno mille si registra un succedersi di violenti scossoni senza neppure le pause indispensabili per afferrare la portata degli eventi, raccogliere le idee e cercare di programmare la propria sopravvivenza terrena: incursioni barbariche, caduta dell'Impero romano d'occidente, guerre dei bizantini e longobardi, conquista araba di gran parte dei territori dell'Impero d'oriente, scorriere e devastazioni dei danesi e dei normanni in Francia, Inghilterra e Italia meridionale. Vita grama e precaria in un mondo pieno di dolori e tribolazioni nel quale lo spirito di sopportazione viene messo a dura prova per la sempre incombente minaccia di nuove invasioni e devastazioni da parte dei barbari. Gli uomini si sentono circondati da spiriti maligni e continuamente esposti alle oscure macchinazioni di forze demoniache.

La risultante della situazione politico-sociale e delle credenze cristiane, fondate sulla rivelazione e imperniata sulla trascendenza del fine della vita, dà corpo ad un'etica nella quale la *libertà* è una dura aspirazione al fine soprannaturale.

Nel momento stesso in cui afferma il valore della persona divinamente creata e redenta, il cristianesimo ammonisce l'uomo che l'originaria nobiltà della sua natura è stata ferita e indebolita dal peccato originale; e che, pertanto, pur essendo dotato di una perdurante disposizione naturale per la virtù, egli non deve presumere troppo nelle sue forze naturali in quanto incapace, dopo il male, di attingere, senza la grazia, condizioni ideali di equilibrio e armonia.

Dante Alighieri.

(Affresco di Domenico di Michelino.  
Cattedrale di S. Maria del Fiore - Firenze).





L'accennata concezione del peccato originale ha avuto risvolti anche fuori dell'ambito propriamente teologico. Speculazioni filosofiche moderne e contemporanee, trattando del fondamento razionale del peccato originale, finiscono sostanzialmente con l'ammettere una disposizione innata dell'uomo al male nel senso che all'uomo, pur consapevole della necessità di adesione alla legge morale e divina, si prospettano situazioni tali da implicare infrazioni alle norme morali o ai disposti divini. Concezione che, ad evidenza, risente notevolmente del dogma cristiano.

Il diffuso ottimismo moderno circa la natura umana, considerata capace, nella sua espressione spontanea, di illimitate possibilità di miglioramento, fino al fatale sbocco nell'orgia libertaria degli ultimi anni, ha radici illuministiche.

E' nel XIII secolo che inizia, contemporaneamente al sorgere della borghesia, la flessione di potere dei due istituti universalistici tipicamente medioevali: il papato e l'impero. L'Europa si avvia a trasformarsi in un complesso di Stati regionali e nazionali portando al trionfo della varietà sull'unità. Il grande sistema medioevale si frantuma.

Il prestigio morale del papato vacilla durante il periodo di sottomissione alla Francia,

in cui i Papi vivono ad Avignone (circa 70 anni durante il XIV secolo). Poi gli avvenimenti precipitano, ed è un succedersi di duri colpi al già vacillante prestigio. La nomina del successore di Gregorio XI (che aveva riportato la sede papale da Avignone a Roma) dà inizio al grande scisma (o scisma d'occidente) che per anni contrappone l'uno all'altro più Papi.

Il travaglio si acuisce. Urgono riforme. Ma su quali basi? Riconfermare il potere primaziale del Papa o sostenere la preminenza dei concili ecumenici?

Dopo alterne vicende, maturate attraverso tre concili (Pisa 1409; Costanza 1414-1418; Basilea 1431) e un nuovo scisma (detto del concilio di Basilea, 1438 - 1449), il Papa riesce a ristabilire il suo prestigio con un accordo con la Chiesa d'oriente (peraltro assai caduco). Ma il suo potere è minato da tempo.

## RIFORMA E CONTRORIFORMA

### Riflessi e implicazioni nei confronti di « autorità e libertà ».

Durante il XV secolo, al declino del papato si aggiungono varie altre cause che producono un rapido mutamento sia politico sia culturale. La polvere da sparo rafforza i governi centrali a spese della nobiltà feudale. In Francia ed in Inghilterra, i sovrani si alleano

Alboino, re dei Longobardi, entra a Pavia nel 571.

(Incisione di L. Pogliaghi).





## Il millennio cristiano e "la riforma"

con la più facoltosa borghesia che li aiuta ad aver ragione della turbolenta ed anarchica aristocrazia. L'Italia, libera dalle armi nordiche per quasi un secolo, compie sostanziali progressi nel campo economico e culturale.

La nuova cultura è essenzialmente pagana. Ammira la Grecia e Roma e disprezza il Medio Evo; l'architettura, le arti in genere e lo stile letterario aderiscono agli antichi modelli. Il mondo comincia a non apparire più come un passaggio di prove dolorose ma come un sito per godere i piaceri pagani: fama, gloria, ricchezza, bellezza, avventura. I lunghi secoli di espiatione terrena e di ascetismo sono dimenticati in un'orgia di piacere, di ebbrezza, di sfrenato abbandono alle passioni: il fenomeno prende il nome di Rinascimento e introduce il mondo moderno.

Nell'ambito della cultura, il complesso processo storico accennato (intorno al quale ancora oggi si discute e si disputa) si articola intorno a tre filoni fondamentali: esaltazione dell'antichità greco-latina e formulazione d'una nuova concezione dell'uomo, della natura e di Dio; crisi religiosa e frattura della cristianità occidentale in Chiesa cattolica e Chiesa protestante (riforma e controriforma); elaborazione del metodo sperimentale, che introduce la scienza moderna. Gli studiosi, per lungo tempo, si sono interessati solo dei primi due filoni; oggi

prende sempre più credito l'ipotesi che forse il terzo indirizzo è il più importante e il più fecondo di interessanti sviluppi.

Il filone che qui ci interessa di più (quello della riforma), pur presentando alcuni aspetti di convergenza con il movimento rinascimentale vero e proprio (come ad esempio la polemica contro il Medio Evo), sostanzialmente ne diverge in modo radicale.

Il Rinascimento ha come fine centrale il rinnovamento della cultura; la riforma vuole produrre senza indugio un'azione concreta per soddisfare le secolari aspirazioni d'un rinnovamento dei costumi, dei dogmi e delle strutture organizzative della Chiesa. La riforma postula un immediato effettivo impegno pratico che il Rinascimento non può considerare in quanto muove su un piano esclusivamente culturale. Ma soprattutto è importante sottolineare che i due movimenti differiscono profondamente nel modo di intendere l'uomo: essere naturalmente peccatore, irrimediabilmente corrotto dal peccato originale per la riforma (la controriforma si differenzia da questi toni eccessivamente pessimistici); essere naturalmente dotato di infinite risorse interiori, per il Rinascimento, e perciò stesso autonomamente capace di attingere ai più alti valori spirituali, di strappare alla natura i suoi segreti, di modificare a proprio vantaggio la realtà fenomenica dell'universo. Il Ri-

Carica di cavalleria normanna.

(Codice miniato dell'XI secolo - Abbazia di Montecassino).





nascimento, quindi, inizia il rovesciamento che l'Illuminismo completerà respingendo il dogma del peccato originale.

Tra le cause della riforma, alcune componenti sociali ed economiche non possono essere taciute: la crescente, virulenta ostilità della borghesia finanziaria dei vari paesi per il fiscalismo papale; il nascente sentimento nazionale germanico — sfociante in antiromanesimo — che trascina con sé tutte le nazioni nordiche; l'anticlericalismo dei sempre più numerosi intellettuali laici; il crescente convincimento dei principi di poter dominare la Chiesa, accrescendo così il loro potere, nei propri territori, ove questa fosse diventata protestante.

Per tutte queste ragioni il movimento riformista trova terreno favorevole presso governatori e popoli in gran parte dell'Europa settentrionale. La riforma, respingendo decisamente gli elementi romani su cui poggia la Chiesa (organizzazione, leggi canoniche), finisce per cooperare con quelle forze nazionali che stavano disgregando il lavoro di coesione sociale compiuto da Roma, prima e dalla Chiesa, poi.

È un monaco agostiniano, Martin Lutero, che dà fuoco alle polveri affiggendo nel 1517, alle porte della Cattedrale di Wittenberg, 95 tesi di esplosiva polemica. Quanto ha sostenuto Lutero — in stringata sintesi — rovina i due pilastri della Chiesa di Roma nella sua essenza costitutiva di mediatrice tra l'uomo e Dio: la funzione di interprete e dichiaratrice delle verità rivelate nelle Sacre Scritture (funzione docente; la Chiesa come veicolo della rivelazione); la funzione di dispensatrice della grazia attraverso l'amministrazione dei sacramenti (funzione di veicolo della grazia).

La riforma protestante non nega la rivelazione ma non riconosce le interpretazioni della Chiesa e rimette l'interpretazione delle Scritture a ciascun fedele. È questo il principio del « libero esame » che nega alla Chiesa la sua funzione docente.

Circa il problema della grazia, l'impostazione cattolica implica che l'individuo, dotato ancora di libero arbitrio, possa e debba corrispondere alla grazia meritata da Cristo con le proprie opere buone, dalla grazia stessa ispirate, e conseguire così la salvezza eterna. Ma, secondo Lutero, per « opere buone » si intende tutta una serie di comportamenti esteriori controllabili e misurabili dall'esterno fino ad includervi le offerte in denaro per fini approvati dalla Chiesa, finendo così per identificare l'indulgenza con atti, riti o pratiche senza alcun contenuto spirituale e che possono essere compiuti — sempre secondo Lutero — anche da « un uomo malvagio, un ipocrita, un baciapile... ». Da qui la negazione della Chiesa di Roma come veicolo della grazia e l'affermazione del principio della « salvezza per la sola fede » (« ...dovrai abbandonarti a Cristo con fede robusta e confidare con coraggio in Lui.

Allora, in ragione di questa fede, tutti i tuoi peccati ti saranno perdonati... »).

Ma mentre Lutero proclama solo i diritti della coscienza individuale, altri riformatori sono più rivoluzionari: lo spagnolo Servet nega la Trinità; Zwingli respinge la messa e i sacramenti; estremisti alsaziani aboliscono la proprietà e instaurano la poligamia; lo stesso Giovanni Cauvin (che la storia chiamerà Calvin) disdegna certi compromessi accettati da Lutero e insegna che bisogna vivere soltanto secondo il Vangelo (1536).

Intanto i principi tedeschi inclinano verso la religione riformata: la Germania settentrionale diventa luterana e la Germania occidentale calvinista. L'Inghilterra esita sulla soglia della riforma ma poi il conflitto con la cattolicissima Spagna, per la supremazia dei mari, finisce per spingere Elisabetta verso il protestantesimo. In Francia la battaglia è grave e le sorti sono indecise perché, se i francesi sono cattolici, i re sono spesso inclini al protestantesimo per combattere il pericolo spagnolo: se la loro politica è favorevole ai cattolici (Parigi non val forse una messa?) lo è per salvaguardare l'unità interna; al di là dei confini nazionali, resta essenzialmente antispagnola e subordina a questo antagonismo i fini religiosi.

Le incidenze del conflitto ideologico si fanno sentire fin negli imperi d'oltremare, così che tutto il mondo partecipa alla battaglia.

I teologi cattolici cercano di confutare le eresie. Il Concilio di Trento (1545 - 1563) riformula con chiarezza i capisaldi della fede tradizionale.

La Spagna, nell'ambito del suo impero come al di là delle sue frontiere, si mette alla testa della controriforma. La Spagna ha i suoi

Martin Lutero.

(Incisione dell'epoca).





grandi mistici (come S. Teresa), i suoi grandi missionari (come S. Francesco Saverio), i tribunali dell'inquisizione, e, soprattutto, una schiera, militare e religiosa al tempo stesso, che mette la sua disciplina ad esclusivo servizio di Roma: la Compagnia di Gesù fondata nel 1534 da un monaco già soldato, Ignazio di Loiola. La teologia dei gesuiti si oppone a quella dei protestanti. Professano il libero arbitrio, affermano che la salvezza non proviene solo dalla fede ma dalla fede unita alle opere. Sono disciplinati, forti, colti, completamente devoti alla causa, abili propagandisti e abili politici. Contribuiscono alla riconquista spirituale dei paesi renani e della Polonia, evangelizzano i pagani del nuovo mondo. La Spagna, inoltre, difende la cattolicità anche con le armi contro la minaccia della riforma e contro i sussulti nazionalistici. Per merito della Spagna, dei gesuiti e del Concilio, il successo dei protestanti, in un primo tempo sorprendentemente rapido, viene arrestato.

Il XVI secolo, il secolo della riforma, piuttosto sterile sotto il profilo strettamente filosofico, acquista enorme rilevanza per le conseguenze che fa registrare e le tensioni che propone.

L'autorità della Chiesa di Roma accusa una sensibile flessione. Vasti territori vengono sottratti al suo controllo e alla sua influenza; a tale riduzione di autorità in « estensione » si accompagna, quale conseguenza del diminuito prestigio che lo scisma religioso comporta, una certa flessione di autorità anche nelle rimanenti aree del mondo occidentale (per quanto « contenuta » dallo zelo e dall'attività dei nuovi ordini religiosi).

La rivoluzione promossa da Lutero indebolisce il cristianesimo. La complessiva autorità delle Chiese risulta minore della preesistente autorità della Chiesa di Roma. Ciò è dovuto non solo al diminuito prestigio di quest'ultima, ma anche alla circostanza che le Chiese protestanti non raggiungono, nei paesi che accolgono la riforma, la potenza della Chiesa cattolica nei paesi cattolici.

In sintesi, per il mondo occidentale, lo scisma luterano si traduce in una flessione dell'autorità della religione. Ma siccome la istanza religiosa, incarnata dalla Chiesa di Roma, esercitava sostanzialmente da circa un millennio un effettivo dominio spirituale e politico, l'uomo del Medio Evo aveva finito per identificare la Chiesa di Roma con l'essenza stessa dell'autorità (la Chiesa rappresenta l'autorità, è l'autorità). E pertanto non è fuor di luogo affermare che l'avvento della riforma fa perdere smalto ed intensità al sentimento di subordinazione degli uomini nei confronti dell'autorità in genere. Il soggettivismo promosso dalla riforma contribuisce ad emancipare la coscienza dal giogo dell'autorità. La negazione protestante della funzione docente della Chiesa significa

che la verità, in termini di rivelazione, va cercata soltanto nella Bibbia, che ciascuno può interpretare per proprio conto, senza intermediari. La verità non si raggiunge più consultando un'autorità, ma attraverso la meditazione introspettiva. Nessuna autorità umana ha il diritto di dirigere il pensiero.

Questo principio, detto del libero esame, è l'antesignano della libertà di pensiero in senso moderno (non lo è ancora del tutto perché la riforma accetta pur sempre il concetto di rivelazione) e, a ben vedere, fa scadere di rilievo la funzione del ministero sacerdotale.

Il nuovo ideale morale - religioso del protestantesimo, basato su un rapporto diretto tra la persona e Dio realizzantesi nella interiorità, si rivela subito fattore di disgregazione. Non c'è un solo protestantesimo ma una moltitudine, non una sola filosofia opposta alla scolastica ma tante quanti sono i filosofi, non un solo Imperatore opposto al Papa ma una moltitudine di re eretici. L'unità e la coesione sociale del mondo medioevale sono rotte; il mondo occidentale si avvia verso la frantumazione sociale. Nel campo morale, l'enfasi protestante intorno alla coscienza individuale assume connotati decisamente anarchici. La dottrina dell'anabattismo, che per un certo tempo domina nella città di Münster, ripudia tutta la legge perché ritiene che l'uomo giusto venga guidato in ogni momento dallo Spirito Santo che non può essere legato da norme. Da queste premesse si arriva alla promiscuità dei sessi e ad una totale e dissolvante anarchia (perciò gli anabattisti furono sterminati, pur se qualcosa restò della loro corrosiva dottrina).

La riforma dà via libera al soggettivismo e all'individualismo e quindi, al momento stesso che emancipa dall'autorità, innesca l'istanza libertaria.

D'altro canto il Rinascimento, con l'attribuire all'uomo dovizia di risorse interiori e quindi capacità pressoché illimitate di sviluppo positivo, apre la via alle ottimistiche concezioni illuministiche che porteranno al rifiuto del dogma cristiano del peccato originale e all'affermazione che l'uomo è buono senza la grazia. Sono così dissolti i motivi di coesione spirituale del Medio Evo.

Ma il XVI secolo non presenta solo la riforma; esso dà l'avvio alla scienza sperimentale e pone le basi per la « forma mentis » del mondo moderno che maturerà nel XVII secolo. Ben presto si avverte la sempre maggiore difficoltà della Chiesa a sostenere i suoi dogmi contro le obiezioni della nuova scienza. Nella coscienza degli uomini inizia così il conflitto tra il fascino della religione e la forza della scienza. Il conflitto tra religione senza prove scientifiche e scienza senza speranza ultratemporale dà origine ad un male intellettuale che presto diventa un male dell'anima e quindi un male sociale. Questo male travaglia il mondo da oltre due secoli.





# il mondo moderno

*Secondo alcuni indirizzi di pensiero della prima metà del secolo XX, la religione, in origine, sarebbe una sorta di metafisica della società. Il sociologo francese Emile Durkheim la definisce: « il mito che la società fa di se stessa ». Vale a dire che il contenuto delle tensioni di cui è fatta l'esperienza religiosa sarebbe animato da una realtà idealizzata, configurata e rappresentata in forme diverse. L'essenza e il fine della speranza religiosa si identificherebbero così con il problema di dar vita ad un corpo sociale equilibrato, armonico, perfetto. In questo modo, fine religioso e fine politico - sociale vengono a coincidere in quanto la religione attribuisce ad una realtà come « tensione » quei caratteri che la società ritiene essenziali per la sua armonica e piena realizzazione; ciò che è sociale è anche religioso e viceversa.*

*Tale può apparire, sostanzialmente, la situazione delle civiltà remote. Nell'Egitto dei Faraoni la gerarchia politico - sociale si confonde con quella religiosa; nella Grecia antica religione e politica si compenetrano e si ispirano a vicenda e gli Dèi prendono parte attiva alle vicende terrene dei popoli dando concreto aiuto, nelle dispute, agli uni o agli altri.*

*Una situazione analoga, grosso modo, si può riconoscere anche nell'era romana dove funzioni politico - sociali e funzioni religiose spesso coesistono nella stessa persona e riesce difficile distinguere ciò che è solo sociale o ciò che è solo religioso per gli stretti nessi che legano i due ambiti.*

*Molto più problematico il significato sociale del cristianesimo e specialmente del cattolicesimo.*

*Comunque si può affermare che nell'età moderna la pregnanza della religione sulla vita sociale scade di rilievo e l'autorità della Chiesa si offusca.*

*Svincolandosi da qualsiasi presupposto e finalità religiosa, la politica esce per prima dalla grandiosa ed organica concezione medioevale in cui l'arte, la scienza e la stessa politica erano strettamente legate in un sistema di rapporti reciproci e tutte subordinate ai principi universali della religione. In questo senso il Machiavelli, in quanto sottrae la politica alla morale e svincola lo Stato da qualsiasi finalità di carattere religioso, è il primo grande pensatore politico del mondo moderno.*

*Al secolo della Riforma succede il secolo della Scienza. Il primo, per la sua fissazione teologica appartiene al medioevo; il secondo, per la sua « forma mentis » appartiene al mondo moderno.*

*Gli antichi perdono un po' della loro autorità e i dottori non vengono più creduti sulla parola. Ci si rimette all'osservazione dei fatti. La scienza sperimentale si affaccia alla ribalta della storia.*

*Il pisano Galileo Galilei è unanimemente riconosciuto come il fondatore della scienza moderna. La sua posizione, pur nel formale rispetto verso la Chiesa, esprime in realtà il più fiducioso riconoscimento nei valori della scienza e postula piena autonomia del metodo scientifico di fronte a quello filosofico e teologico.*



*Convinto che la scienza non può sottostare ad alcuna autorità diversa da quella della ragione, il Galilei può essere considerato un precursore dell'illuminismo e dà inizio a quella lotta tra scienza e fede che è ancora in atto ai nostri giorni. In questa lotta la religione ha visto offuscare alquanto la sua autorità, specialmente in alcune sfere sociali.*

*Agli inizi il cammino della scienza è cosparso di fiori e i suoi sorprendenti trionfi le conferiscono assai presto un'autorità che sembra usurpare quella della religione. Si afferma l'orgoglioso impero della Dea ragione e la scienza viene acclamata come la sola divinità superstite nel deserto dei cieli. Ma il grande conflitto scienza - fede è destinato a rimanere senza vincitori. Con il XX secolo lo stesso meccanismo intimo della scienza mostra che la sua forza motrice, se non il suo funzionamento, hanno carattere extra-scientifico. La matematica non si pone più la questione del vero e del falso, la fisica rinuncia a descrivere la genesi e lo sviluppo dei fenomeni ma solo osserva e calcola al fine di prevedere i possibili risultati di osservazioni future. La scienza, che già parlava di evidenza e necessità, parla ora di convenzione e di probabilità; non può dare certezze ultime e pertanto non può suffragare speranze. L'affascinante avventura dell'uomo sembra destinata a restare amputata delle cause prime e degli ultimi approdi. A che pro lottare?*

## IL PRINCIPIO DI AUTORITÀ

In contrapposizione alla concezione, di matrice hegeliana, secondo la quale autorità e forza coincidono, la concezione di autorità oggi generalmente accolta è quella che fa consistere l'autorità stessa non nel possesso di una forza ma nel diritto di esercitarla; diritto che si vuole discenda dal consenso di coloro sui quali l'autorità viene esercitata. Questa concezione, che — come abbiamo già avuto modo di ricordare — presuppone la negazione di qualsiasi disuguaglianza fra gli uomini, ha il suo primo grande sostenitore in Cicerone; è accolta nel « Digesto »; è ripresa da alcuni filosofi francescani del periodo della Scolastica, in opposizione alla concezione ortodossa della Chiesa; è sostenuta dai Domenicani.

Trasferita nel campo degli ordinamenti giuridici, la tesi accennata — cioè dell'origine tutta umana dell'autorità — afferma sostanzialmente che al parere della maggioranza va riconosciuta forza di legge. E' questo il punto di vista formale secondo il quale l'autorità è, originariamente, la caratteristica di un ordinamento normativo. « L'individuo che è, o ha, un'autorità, deve aver ricevuto il diritto di emanare comandi obbligatori, di modo che altri individui siano obbligati ad obbedire. Tale diritto o potere può venire conferito ad un individuo soltanto da un ordinamento normativo » (Kelsen: « General Theory of Law and State »).

La dottrina del fondamento umano dell'autorità resta subordinata nel corso del Medio Evo a quella dell'origine divina; nell'età moderna, la sua prevalenza è avallata dai larghi consensi ricevuti dal contrattualismo e dal giusnaturalismo, attraverso i quali la dottrina in questione diventa la rivendicazione dei diritti umani contro le autorità tradizionali. Già verso la fine del XVI secolo, i calvinisti riprendono la dottrina del contratto per rivendicare il diritto del popolo di ribellarsi al re quando egli venga meno agli impegni assunti; nel XVII e XVIII secolo la lotta contro i vincoli imposti dalla tradizione e dalle consuetudini si sviluppa e si perpetua con l'opera di Hobbes, Locke e Rousseau, che sostanzialmente accolgono la concezione del fondamento solo umano dell'autorità. Nella regolazione dei rapporti societari secondo tale fondamento, l'autorità resta sanzionata da un atto di libera volontà; ma nel momento stesso in cui il soggetto affida all'autorità la sua libertà esterna, egli la riprende in quanto partecipa di quell'organismo comunitario in seno al quale l'autorità dovrà esercitarsi.

Trattasi pertanto di una concezione che, in un certo senso, vede compenetrarsi e contemperarsi autorità e libertà e che matura attraverso la lunga vicenda storica dell'affrancamento delle singole individualità dalla costrizione dei pesanti schemi sociali imposti dalle dure necessità della vita dei popoli.

La dottrina del fondamento solo umano dell'autorità è alla base della moderna concezione democratica della società e dello Stato di diritto, naturali approdi delle rivendicazioni promosse dalla rivoluzione francese, riprese e rielaborate dall'illuminismo con l'aggiunta di una buona dose di ottimismo libertario. Si giunge così, gradualmente, a sostituire alla primitiva concezione di un'autorità intesa come carisma divino — che eleva taluni uomini al di sopra di altri in alcune funzioni — il concetto di un'autorità patrimonio indistinto di tutti gli uomini e da essi delegata ad alcuni, chiamati ad esercitare il potere in nome e per conto della collettività.

L'attuale concezione democratica della società, nella quale l'autorità compare come funzione delegata, matura nel secolo XVIII.

Rigettato dall'illuminismo il dogma del peccato originale e proclamato che l'uomo « è buono per natura », si prospetta come ovvia conseguenza la spontanea collaborazione fra gli uomini a una libera armonia di rapporti che elimini per sempre ogni sorta di attrito e conflitto tra i singoli e la collettività. Tale ideale democratico si afferma in una società a carattere ancora decisamente agricolo ed artigianale con larghi strati sociali composti da individualità autonome ed in ampia misura autarchiche; con una concezione piuttosto statica dell'ordine e senza troppo squilibrio tra modo di pensare teoretico e modo di operare pratico; con un patrimonio di conoscenze ordinate in buona sintesi e con singole coscienze non turbate dal-



la preoccupazione di conciliare l'efficienza pratica con i dettami della morale. E' in una società siffatta, tanto diversa da quella contemporanea, che matura e si afferma la dimensione dell'autorità quale funzione delegata e limitata; questa circostanza può aiutare a capire taluni aspetti del disagio che travaglia la società attuale.

Con l'istituzionalizzazione dell'autorità a funzione delegata si ha un depotenziamento del principio di autorità e il pratico arresto della speculazione filosofica intorno a tale concetto. Neppure il marxismo affronta il problema. Il principio d'autorità è un principio essenzialmente politico e il socialismo si colloca fuori della sfera politica in quanto da ultimo si risolve essenzialmente in un nuovo assetto dei mezzi di produzione e in una nuova strutturazione dei rapporti di produzione. Per il marxismo la politica è una sovrastruttura destinata a scomparire in quanto retaggio di un passato superato. Nell'« Eden » socialista non ci sarà bisogno della politica perché una nuova armonia si stabilirà « naturalmente » fra gli uomini per la raggiunta impossibilità di qualsiasi sfruttamento. Sarà così realizzata l'umanità perfetta: « un'associazione generale, nella quale il li-

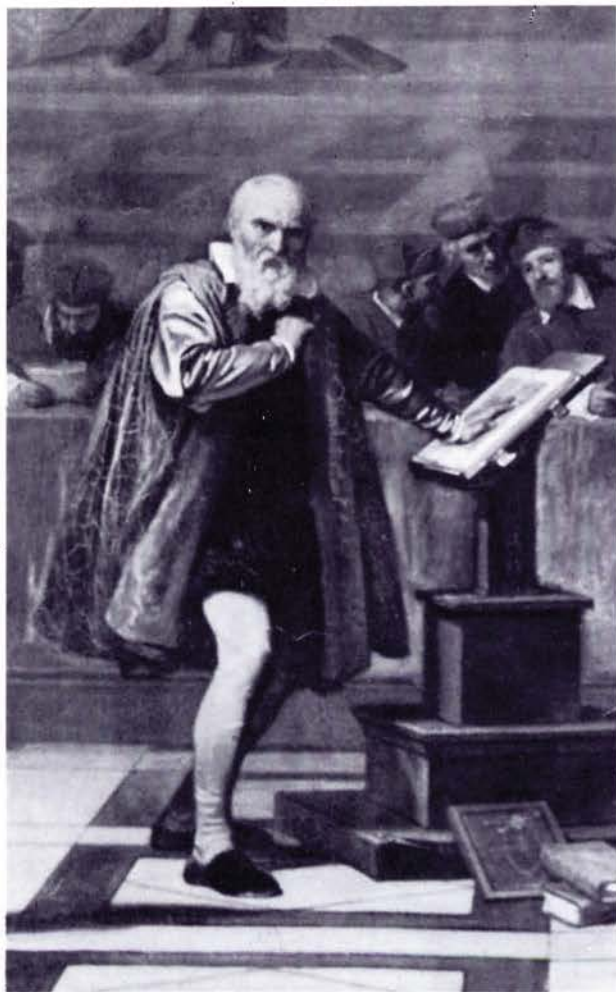
bero sviluppo di ciascuno sarà la condizione per il libero sviluppo di tutti » (1).

Ma le dure esigenze dell'organizzazione e dell'efficienza competitiva hanno piegato ben presto il marxismo a riconoscere la necessità dell'istanza autoritaria abbandonando l'ingenua utopia della necessità deterministica dello sviluppo degli eventi e della spontaneità dell'azione rivoluzionaria delle masse. E pertanto anche la nuova ideologia non ha saputo che riproporre forme di governo rigidamente centralizzate, impennate su di un soffocante ed intransigente apparato burocratico, oggettivamente criticabili almeno quanto i sistemi ai quali la stessa ideologia si contrappone.

Dal XVIII secolo non si è più discusso né del principio di autorità, né del suo fondamento, né delle forme o dei modi in cui il consenso, che è all'origine dell'autorità, può essere espresso, né dei limiti e della latitudine dell'autorità nei vari campi. Talune correnti di pensiero, sorte a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo come reazione alle più insane forme di soggettivismo (ad esempio la concezione hegeliana dello Stato), sono servite solo ad ispirare esagerati autoritarismi che a loro volta hanno finito per richiamare discredito e ripulsa sull'autorità in genere.

La pluralistica società contemporanea, col suo alto grado di industrializzazione, avverte sempre più la necessità di una forte coesione sociale nel quadro di una soddisfacente etica dei rapporti umani. Per realizzare ciò è necessario fissare i limiti al potere degli uomini sull'ambiente naturale (dato che l'umanità dispone ormai dei mezzi per distruggere il pianeta che ci ospita o quanto meno per comprometterne le possibilità di vita) ed i limiti convenienti e desiderabili del potere degli uni sugli altri.

Occorre procedere nel settore dell'esperienza politica, occorre ricercare qualche apprezzabile innovazione ai nostri antiquati ed obsoleti schemi di governo. Occorre ridare vigore al principio d'autorità secondo cui si ordinano le energie umane operanti ai fini politici, riesaminare la validità di certi organi, ricercare le più idonee strutture organizzative da conferire agli organi di governo, studiare la via più confacente per giungere alla formazione e manifestazione delle volontà in seno ai vari organismi e il miglior modo di subordinare le energie umane le une alle altre e regolarne i rapporti reciproci. Non è possibile che non si possa trovare niente di meglio del dispotismo di tipo orientale e dell'anomia e della demagogia dei regimi di tipo occidentale. Bisogna reagire contro la rassegnazione che gli odierni sistemi facciano comunque parte del destino dell'umanità e contro l'opinione che non si possa, in quanto a forme di governo, concepire niente di più valido di quanto è offerto dalla realtà contemporanea.



Galileo Galilei in un dipinto di Robert Fleury, conservato al Museo del Louvre.

(1) Marx ed Engels: « Manifesto del Partito Comunista ».



Si tratta di temi con i quali — non v'è ombra di dubbio — è difficilissimo cimentarsi. Ed inoltre indagare e abbozzare schemi politici che superino o non tengano conto di Rousseau e Marx equivale a supporre che essi non abbiano scoperto la verità politica definitiva e con ciò si rischia — quanto meno — l'impopolarità. Ma val meglio il rischio dell'impopolarità che perpetuare l'indifferenza del pensiero su così vitali questioni, sposando l'atteggiamento di blandizie al fatuo imperante ottimismo.

## IL PRINCIPIO DI LIBERTÀ

Il concetto filosofico di libertà come autodeterminazione o autocausalità assoluta, già elaborato dai filosofi dell'antica Grecia e trasmesso attraverso il Medio Evo, ricorre con una certa frequenza anche nella filosofia moderna e contemporanea. La « causa sui » è per Kant « spontaneità assoluta » e la libertà è intesa come noumeno; con questo artificio Kant concilia la libertà umana come autodeterminazione con il determinismo naturale (che per lui costituisce la razionalità della natura) ma non



Nell'attuale concezione democratica della società, l'autorità compare come patrimonio indistinto di tutti gli uomini e da essi delegata ad alcuni, chiamati ad esercitare il potere in nome e per conto della collettività.

altera né aggiunge niente di nuovo al concetto di libertà come « causa sui ».

Il concetto rimane inalterato anche nelle successive varie forme di indeterminismo. Nelle più diffuse, quelle spiritualistiche, l'autodeterminazione diventa « l'autocreazione dell'io ». La concezione proposta da Bergson, secondo la quale la volontà crea o costituisce le motivazioni all'azione e conferisce ad esse la

forza determinante non fa, praticamente, che accogliere la libertà come autodeterminazione. Né si discosta da tale concetto la dottrina di Sartre per cui la libertà è la scelta che l'uomo fa del suo essere e del mondo; scelta però che designa altre scelte come possibili, la cui possibilità non è né resa esplicita né posta e si esprime nel fatto dell'assurdità della scelta stessa (L'être et le néant). Ma una scelta che non è limitata da condizioni determinate è una scelta solo di nome; in realtà è un'autodeterminazione. E così la dottrina di Sartre ricade nel solco del concetto di libertà come « causa sui ».

Anche la concezione di libertà di origine stoica, che identifica la libertà con la necessità attribuendola però non al singolo soggetto ma al tutto di cui fa parte (ordine cosmico o divino, Assoluto, Stato, ecc.), ricorre ampiamente nella filosofia moderna e contemporanea. Secondo questa concezione la libertà viene configurata come l'adeguarsi dell'assenso umano all'ordine del mondo. Segue questa dottrina Spinoza che vede tutto governato da un'assoluta necessità logica per cui non esiste nulla di simile al libero arbitrio nell'ordine spirituale e nulla di simile al caso nel mondo fisico. Dio solo è libero perché Egli solo agisce senza essere costretto da nessuno, mentre l'uomo — come ogni altro essere o cosa — « è determinato dalla necessità della natura divina e può vedersi libero solo in quanto ignora le cause delle sue volizioni e dei suoi desideri » (Etica, I).

La filosofia romantica con Schelling elabora ed amplifica tale concezione senza peraltro introdurre innovazioni sostanziali. Hegel contrappone al concetto astratto di libertà (libertà come esigenza o possibilità) la libertà « reale » che identifica nello Stato, da lui considerato come « l'Idio reale » o « la realtà della libertà concreta ». Concezione statolatrica che sostanzialmente giustifica ogni decisione statale.

Tutte le dottrine di ispirazione romantica condividono la coincidenza di libertà e necessità nel senso di identificare la libertà con la necessità con cui si realizza una totalità metafisica (o politica o sociale). Questa dottrina è, in effetti, la più netta espressione di antiliberalismo in quanto sul piano metafisico riconosce come soggetti di libertà solo l'essere, il mondo, la sostanza e, sul piano politico, soltanto lo Stato, la razza, il partito, ecc.; il potere di autocausalità o di autocreazione, attribuito a tali privilegiate totalità, si risolve in un potere assoluto di coercizione sugli individui che costituiscono le parti o le singole manifestazioni delle totalità stesse.

Fuori dell'ambito delle dottrine di ispirazione o derivazione romantica, questa concezione è stata utilizzata per la difesa dell'assolutismo statale e per il rifiuto del liberalismo politico. In questo senso i nostri Gentile e Croce hanno condiviso tale dottrina. Croce infatti identifica la libertà con « la creatività delle for-



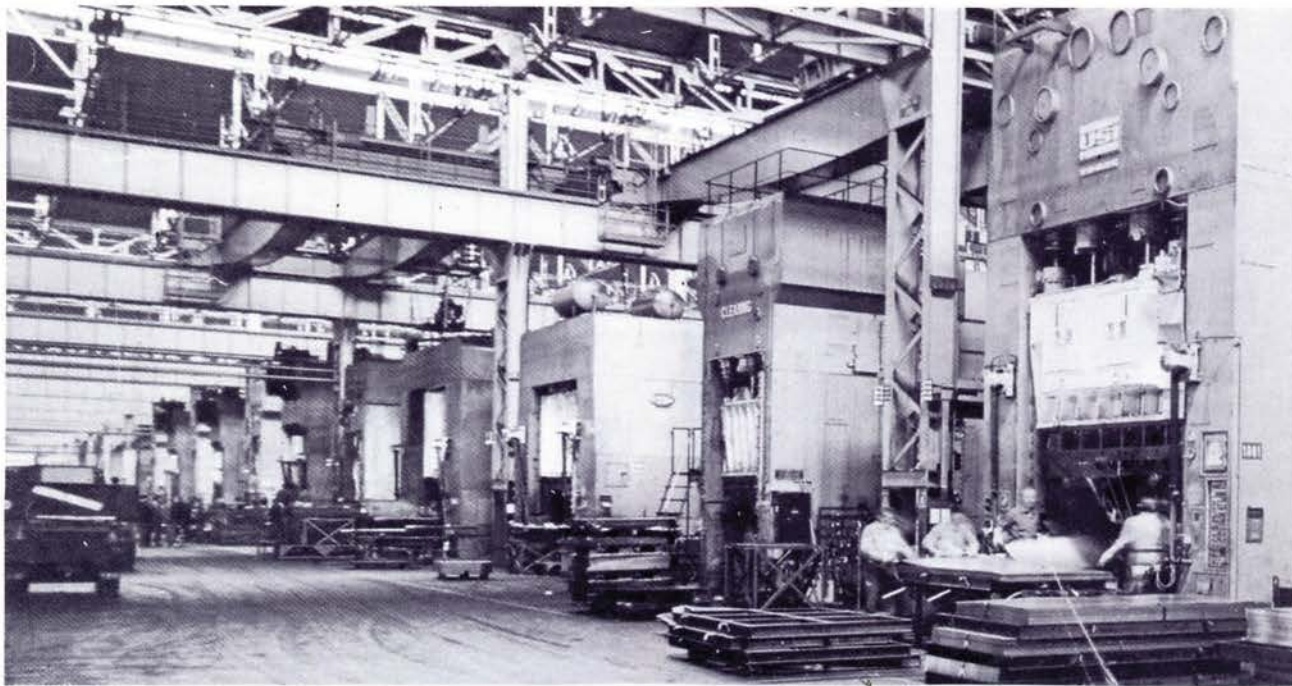
ze che si chiamano individuali e coincidono con l'unità dell'Universale » (2).

Con altre formulazioni questa dottrina si ritrova anche nella filosofia contemporanea. Secondo il realismo di Nicolai Hartmann, la libertà non è altro che l'aggiunta di un determinismo superiore (che sul piano dello spirito è costituito dalla teleologia propria dell'uomo, che impone ai processi causali fini desunti dalla sfera dei valori) ai determinismi inferiori. Ma in questo senso la libertà è l'autodeterminazione dei piani (con il piano superiore che ha un orizzonte categoriale nuovo, emergente, rispetto a quello inferiore) che si aggiunge alla determinazione esterna. Nell'esistenzialismo di Jaspers la libertà, l'autodeterminazione, appartiene alla situazione esistenziale totale di cui l'io è l'espressione « io posso perché devo ». In questo caso, come nel precedente, siamo sempre nell'alveo della dottrina che identifica la libertà con l'autocausalità di una totalità sia essa metafisica, sociale, politica, ecc..

La terza concezione di libertà è quella che intende la libertà stessa come misura di

le stesse possibilità che si riconoscono a se stesso; nella società, la libertà consiste nella possibilità di scelte delimitate da una legge stabilita da un potere a ciò destinato dal consenso dei cittadini. La libertà politica quindi è essenzialmente il problema di stabilire la misura nella quale i cittadini devono partecipare alla formazione ed al controllo delle leggi, e la misura in cui le loro possibilità di scelta per l'azione devono essere ristrette dalle leggi. Questa è la concezione del liberalismo classico, ripresa dall'illuminismo e accettata da Kant per cui la libertà politica è « la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne tranne che a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso ». Concezione di libertà finita, sostanzialmente accolta anche dalla filosofia contemporanea (secondo Heidegger, la libertà di « progettazione » dell'uomo nel mondo è anch'essa una libertà finita perché condizionata e limitata dal mondo stesso in cui si progetta).

La scienza, la grande Dea del mondo contemporaneo, avalla la concezione suesposta in quanto essa afferma la prevalenza del concetto di condizione su quello di causa, della



possibilità, quindi come scelta motivata o condizionata. Questo concetto, che fa consistere la libertà in una « giusta misura », risale a Platone ed ammette sostanzialmente che le condizioni cui è soggetta l'attività umana informino la determinazione dell'uomo ad agire, senza peraltro vincolarla (scelta non infallibilmente prevedibile).

Nella sua opera « Two Treatises of Government » Locke afferma sostanzialmente che nello stato di natura la libertà consiste nella possibilità di scelta limitata della norma (di natura) che prescrive di riconoscere agli altri quel-

La pluralistica società contemporanea col suo alto grado di industrializzazione avverte sempre più la necessità di fissare i limiti al potere degli uomini sull'ambiente naturale.

spiegazione probabilistica sulla spiegazione di necessità. Non esigendo più la scienza la causalità necessaria (previsione infallibile) ma solo un determinismo condizionante (previsione probabile), il concetto di libertà come autocausalità ha perduto vigore ed è scarsamente sostenuto.

La concezione di libertà generalmente accolta dal pensiero speculativo contemporaneo è quella secondo la quale la libertà è una

(2) Benedetto Croce: « Storiografia e idealità morale », pag. 58.



« possibilità di scelta » che una volta effettuata può essere ripetuta nei confronti di una situazione determinata; pertanto le libertà politiche sono possibilità di scelta che assicurano al cittadino la possibilità di scegliere ancora nel senso di mantenere, modificare o eliminare un certo tipo di governo (così, in sintesi, Abbagnano in « Possibilità e libertà », 1956).

Ma nella società pluralistica contemporanea (società dei consumi) in cui si assiste ogni giorno di più ad un processo di subordinazione della politica all'economia, il concetto di libertà ha anche altri contenuti.

La libertà a cui oggi maggiormente si tende e di cui più si discute (in modo più o meno esplicito) è la « libertà dal bisogno » che è un po' la trascrizione economico-materialistica della libertà tradizionale a sfondo etico-spirituale. La concezione richiama e postula l'affrancamento delle singole individualità umane dai bisogni materiali irrinunciabili (nutrirsi, ripararsi, vestirsi) e può essere ritenuta la concezione che sta alla base della dottrina marxista accolta dai Paesi appartenenti al mondo cosiddetto orientale. Ma anche le democrazie occi-



La scienza, grande protagonista del mondo contemporaneo, avalla la concezione di libertà come scelta motivata o condizionata.

dentali, comprese della necessità di raggiungere livelli sempre maggiori di giustizia sociale, evolvono decisamente verso una concreta realizzazione della « libertà dal bisogno ». Su questo terreno la frattura ideologica del mondo contemporaneo registra un punto di avvicinamento.

Nel dialogo — in atto ai nostri giorni — tra gruppi marxisti e cattolici, ricorre con una certa frequenza una concezione di « libertà » (accolta dalla filosofia marxista) non compiutamente definita da quanto può richiamare la mera enunciazione di « libertà dal bisogno » che pur ne costituisce il nucleo centrale.

Per penetrare in profondità nel pensiero marxista occorre precisare il senso generale del marxismo come filosofia della prassi. La prassi marxista è l'azione concreta, pratica, compiuta dal proletariato per trasformare il mondo, inteso sia come « natura » (e quindi azione che si risolve in lavoro, produzione, tecnica, ecc.) sia come « società » (e quindi azione politica a carattere rivoluzionario). Nel sistema marxista la prassi è criterio di verità e di valore; la « libertà » è colta dal marxismo nella sua realizzabilità concreta attraverso la prassi, e si configura nella possibilità per l'uomo sociale di affermarsi pienamente come valore assoluto, come fine e non come mezzo, come unico padrone di se stesso. La libertà viene proclamata sia come naturale aspirazione dell'uomo sia come contenuto della sua vocazione.

Al polo positivo della libertà il marxismo contrappone quello negativo dell'« alienazione », termine di largo uso nella filosofia marxista e ricco di accezioni distinte ma variamente connesse. L'alienazione è definita in rapporto all'uomo immaginato in possesso di tutte le attribuzioni che gli sono dovute, cioè all'uomo integrale, ideale, « libero ». L'uomo alienato è, volta a volta, un uomo privato di qualcosa che gli spetta, oppure mutilato della sua essenza ideale, oppure estraniato da se stesso e dalla realtà (la parte della quale è stato privato si trova fuori di lui, è stata requisita da altri), oppure ridotto a mezzo, a servo (asservito), ecc.

Le alienazioni fondamentali, secondo il marxismo, appartengono alla sfera temporale, al regno del profano, perché è su questo terreno che l'uomo si trova asservito all'uomo; le altre alienazioni hanno carattere ideale e non sono che riflessi di quelle reali (profane, temporali), senza il superamento delle quali non v'è autentica libertà.

Le alienazioni dell'uomo derivano tutte da quella economica (anche se non si risolvono in essa) e l'alienazione economica — a sua volta — deriva dai rapporti di produzione in regime capitalistico; in tale sistema, infatti, le nuove ricchezze, frutto del lavoro del proletariato, vanno in realtà — in massima parte — a beneficio del padrone, di cui accrescono il capitale e di conseguenza lo strapotere: così il prodotto del lavoro si ritorce contro il lavoratore. Nel sistema marxista, l'alienazione economica è il male centrale in quanto tutti gli altri mali si radicano in essa. La libertà dell'uomo si fonda sulla libertà economica (anche se non si risolve completamente in essa). L'efficacia liberatrice della prassi deve manifestarsi sul terreno economico. In senso marxista l'uomo libero dall'alienazione economica può ritenersi senz'altro libero.

Fin qui la speculazione del pensiero. Ma la realtà, come spesso accade, ha contenuti diversi da quelli che potrebbero essere suggeriti dalle avventure del pensiero.





## il mondo contemporaneo

*La realtà sociale del mondo contemporaneo non può essere compiutamente intesa senza avere presenti gli avvenimenti politico - sociali degli ultimi due secoli. Passiamo quindi a darne una stringatissima sintesi, limitando strettamente la trattazione a quanto ci interessa più da vicino.*

*Negli ultimi due secoli, il cammino dell'uomo alla scoperta di se stesso, all'affermazione dei suoi diritti e dei suoi doveri in seno alla società e alla ricerca di sempre più confacenti relazioni con le altre individualità e la collettività ha registrato più progressi che in tutta la storia umana. Dalla metà del '700 ai nostri giorni, gli eventi storici sono stati dominati dalla preminente importanza assunta dal fattore sociale ed economico - sociale, attraverso due momenti evolutivi di fondo: crisi del feudalesimo e dei regimi assoluti, che segna l'avvento del regime democratico e della borghesia (« terzo stato »); flessione di potere del regime democratico e della borghesia sotto la spinta delle masse popolari (« quarto stato »). Alla borghesia va il merito di aver concluso — con la rivoluzione francese di cui fu l'anima — la secolare lotta contro il feudalesimo e l'assolutismo e tradotto per la prima volta in termini concreti, con la « Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino » del 26 agosto 1789, le aspirazioni democratiche del vivere civile affermando, fra l'altro, la pienezza delle libertà individuali (di pensiero, di stampa, di parola, di associazione). Ma il principio di libertà di cui è permeata la « Dichiarazione » è essenzialmente a contenuto « civile » cioè pertiene all'uomo in quanto essere fornito di ragione e al cittadino nei suoi rapporti con la legge e con la società in cui è inserito. La « questione sociale », quale la intendiamo oggi, non vi trova posto.*

*Ma ormai le passioni degli uomini sono scatenate e l'individuo è spinto nella lotta per l'esistenza. Se la rivoluzione francese ha risvegliato aspirazioni sopite, la rivoluzione industriale — specie nei suoi primi tempi — indigna il senso morale di tutti con il pesante sfruttamento dei lavoratori. La naturale reazione chiede sollecitudini per i miseri e gli oppressi e dà vita al fenomeno socialista la cui caratterizzazione contemporanea è la presa di coscienza della « massa » come fattore creativo della storia, ruolo fino a ieri tenuto da minoranze privilegiate. Il socialismo diventa « scientifico » nel 1848 con Carlo Marx che espone nel « Manifesto » una nuova concezione filosofico - economico - sociale del mondo, in cui il concreto sviluppo storico e umano è considerato come dominato dal fattore economico e inteso come perpetua lotta di due classi, gli oppressori e gli oppressi, rappresentate nella società moderna da borghesia e proletariato che in chiave economica identificano, rispettivamente, il capitale ed il lavoro.*

*La nuova filosofia si pone in atteggiamento decisamente critico verso la società costituita: denuncia un'ottimistica fiducia verso la possibilità di assicurare — per via economica e con il sempre maggiore apporto della scienza e della tecnica — la felicità all'intera umanità; ha per scopo il conseguimento di una migliore giustizia sociale, ossia di una più giusta ripartizione del bene comune. La conce-*



zione raccoglie larghi consensi in seno al liberalismo democratico occidentale e la questione sociale assume, in ambito politico, importanza prioritaria. La giustizia sociale diventa « bene comune ».

Il successivo passo è il riconoscimento del « bene comune » come fine dello Stato. Dopodiché — in quanto divenuta ormai principio costitutivo dell'ordinamento politico dello Stato — la giustizia sociale viene a partecipare di quella natura etica di cui non possono ritenersi privi i fini dello Stato.

In seno alle democrazie occidentali matura così, in armonia al nuovo contenuto dei valori di giustizia desunti dalla dignità della persona umana, il concetto di Stato sociale (o Stato assistenziale) considerato forma avanzata dello Stato di diritto.

Detta evoluzione del concetto di Stato è prece-duta e accompagnata da uno spostamento dell'ordine dei valori universalmente (o quasi) accettati in seno alla civiltà occidentale. Tra il XIX e il XX secolo l'ordine è: libertà, indipendenza, giustizia, pace. Nei primi decenni del secolo XX l'ordine diventa: giustizia, libertà, indipendenza, pace. Dopo il diffondersi degli armamenti nucleari la pace passa al primo posto, fermi restando gli altri valori.

Grosso modo, l'ordine giustizia - libertà (con la pace quale presupposto), come tendenza sociale e storica, può ritenersi caratterizzante — nell'epoca contemporanea — le democrazie occidentali: la giustizia sociale viene anteposta alla libertà individuale.

Ma qualunque latitudine concettuale voglia darsi all'espressione « giustizia sociale » il suo contenuto concreto si risolve, in buona parte, nell'affrancamento del singolo dai bisogni essenziali dell'esistenza (« libertà dal bisogno »).

Così, il tradizionale concetto di libertà, a prevalente contenuto etico - spirituale, viene affiancato, col marxismo, da una nuova concezione di libertà che, in armonia alla filosofia ispiratrice, è di prevalente contenuto economico - materialistico.

Per quanto ha tratto con il principio di autorità, la dottrina filosofica marxista non affronta in modo diretto il problema. Indirettamente però contribuisce, in misura determinante, alla corrosione del principio tradizionale d'autorità in quanto, propugnando un tipo completamente nuovo di società fondato su una concezione materialistica dell'esistenza, si segnala immediatamente in netta opposizione alla religione e alla tradizione, classici sostegni — da secoli — del principio di autorità. Così il marxismo si affianca alla scienza nell'opera di corrosione dell'autorità della Chiesa e dà un fattivo contributo al depotenziamento del principio di autorità in genere.

In sintesi, la dottrina marxista interferisce sugli argomenti di cui ci occupiamo in quanto: porta la filosofia dal Cielo sulla Terra, cioè piega l'attività speculativa del pensiero a problemi e questioni terrene e della vita pratica, abban-

donando il consueto alveo delle astrazioni metafisiche; affianca al tradizionale concetto di libertà, polo di riferimento del liberalismo democratico occidentale, un concetto di libertà a prevalente contenuto economico - materialista che può ben eleggersi a base della dottrina stessa; contribuisce decisamente ad accelerare la crisi — in atto da tempo — del tradizionale principio di autorità.

La realtà contemporanea del mondo occidentale è stata definita « società dei consumi » perché il comune denominatore delle attività umane si identifica nel produrre e nel consumare molto e in tempi ristretti. Gli oggetti hanno quasi interamente perso il loro carattere d'uso duraturo per assumere sempre più quello transitorio e caduco di cose da consumare.

In tale sfrenato consumismo, che assimila la società dei consumi ad un nuovo paganesimo, il bisogno non resta ristretto a ciò che è ritenuto necessario, ma si espande sempre più verso il superfluo e il voluttuario assumendo forme di disperato e disumano edonismo, al fondo delle quali sembra intravedersi l'inquietudine profonda dell'uomo contemporaneo che prende coscienza ogni giorno di più dello scadere del significato delle cose, del logoramento del valore della realtà, del continuo precipitare nel relativo e nel banale di idealità e principi, fino a ieri ritenuti ragione di vita.

Tra le cose che appaiono ormai destituite di valore e di significato vi sono anche i principi sui quali si regge la società civile e quindi anche il principio ordinatore comune, cioè il principio di autorità, che appare incapace di dare vita a strutture in grado di indirizzare o modificare le situazioni. Governi, ordinamenti, leggi sembrano essere non alla guida ma a rimorchio del « sistema »: la società dei consumi è caratterizzata da una crisi dell'autorità così trasparente che si può tranquillamente, capovolgendo Marcuse, affermare che nella società industriale avanzata (o dei consumi) prevale una « confortevole, levigata, ragionevole, democratica non "autorità" » (1).

## CORROSIONE DEL PRINCIPIO D'AUTORITÀ

In tale atmosfera di disarmo morale risulta perduto — insieme ad altri valori — il concetto di autorità come principio ordinatore e reggitore della coesione sociale o come intrinseca qualità personale, come valore del soggetto, come richiamo non solo a stretta obbedienza e sottomissione ma anche ad avvertimento e a monito. Al concetto di autorità vengono associati solo costrizione, sopraffazione, stretta osservanza del dovere, prisca ed incondizionata sottomissione, rigida e ferrea disciplina, tutte cose dure e scomode, che nella

(1) La nota opera di Herbert Marcuse « L'uomo a una dimensione » inizia così: « Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non libertà prevale nella civiltà industriale... ».



generale ricerca ed affermazione di diritti (senza i necessari richiami ai doveri) suscitano solo dissenso e ripulsa. E così la distorsione del concetto di autorità finisce per provocare il rifiuto dell'autorità.

La realtà sociale in cui prevale la « non autorità » si sostanzia in un clima di generale immunità che potrebbe definirsi di « indulgenza plenaria ». Ci si può concedere tutto ed in effetti ci si concede tutto.

In economia si è perseverato a perpetuare il debito pubblico, interpretando con disinvoltura la teoria keynesiana del « deficit budgeting », vanificando così ogni responsabilità.

In campo educativo, sulla scia di Dewey e di Marcuse, si è instaurata una corale permissività, di calda ed ovattata morbidezza, basata sul principio della generale innocenza.

Il corrispondente nel campo sociologico e penale è la non configurabilità della colpa che, secondo molti assertori, o non esiste o è di tutti; così i criminali altro non sarebbero che dei poveri infelici, vittime di un oscuro male sociale.

Nel settore dell'istruzione non pochi sostengono che la scuola deve adattarsi agli scolari e non questi alla scuola (il sottofondo di tale concezione è la asserita possibilità di poter apprendere senza sforzo). Un'altra dottrina rivendica il diritto di chi studia a esigere dall'insegnante le nozioni preferite e a scartare le altre. E, sulla scia di sconfinata aspirazioni verso il bene collettivo, si disserta su una scuola « autogestita » dagli studenti come se fosse possibile « autogestire » una cosa non propria.

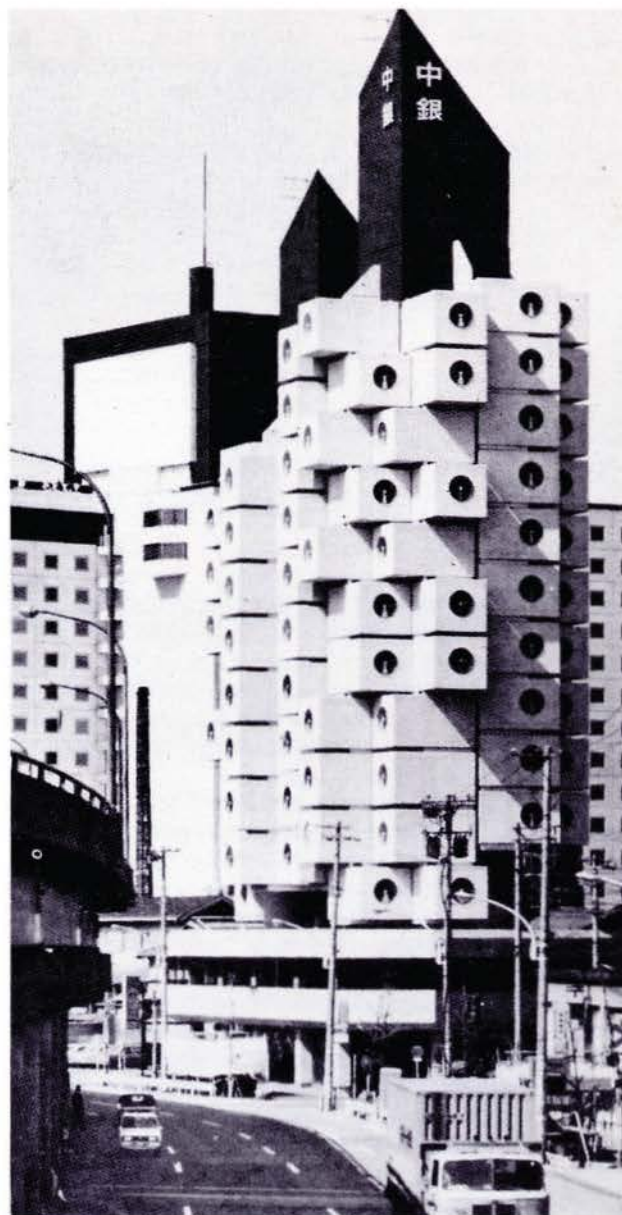
In questa atmosfera di totale acquiescenza e tolleranza, qual è l'atteggiamento delle Istituzioni depositarie per tradizione del principio di autorità?

Con lo Stato « sceso da sostantivo a participio passato del verbo essere » (ironica e felice espressione di Epicarmo Corbino) e con la Chiesa in grado di esprimere solo una limitata autorità spirituale, l'impero della « non autorità » non appare, per il momento, insidiato.

Tale quadro, visto dall'angolazione conflittuale autorità - libertà potrebbe far pensare ad un incondizionato prevalere dell'istanza libertaria. Ciò, entro ampi margini, può essere ritenuto giusto, ma occorre precisare il reale contenuto dell'istanza che oggi si oppone all'autorità. Per farlo, è necessario riprendere il discorso sulla « libertà ».

#### CONTENUTI DELLA LIBERTÀ

L'intima essenza del concetto di libertà è la libertà come presupposto del vivere civile, come modo d'essere della coscienza moderna; la libertà come fine, anzi come unico fine della vita in quanto fine a se stessa. La libertà è autonomia della coscienza e sua perenne elevazione; è deciso ripudio di concezioni ottimistiche che, prefigurando società perfette e tran-



*Nella moderna società dei consumi i contenuti della concezione di libertà rischiano di smarrirsi a causa del dilagante soggettivismo, dell'erosione del principio di autorità e del rifiuto della tradizione.*



quilli approdi, ammettono un divenire al riparo dal dolore e dall'errore.

Nella moderna società (la società dei consumi) i suddetti contenuti della concezione di libertà rischiano di andare perduti a causa, da un lato, del dilagante soggettivismo, dall'altro, delle stesse motivazioni (già esaminate) che hanno portato alla corrosione del principio d'autorità, al rifiuto della tradizione.

Il soggettivismo ha radici lontane. Il suo embrione figura già nelle affermazioni della riforma protestante. Per la riforma, infatti, la verità e la legge di Dio parlano direttamente all'uomo e dall'interno dell'uomo; non c'è bisogno dell'attività mediatrice della Chiesa perché l'uomo comprenda Dio e si avvicini a Dio; nessuna autorità ha il diritto di condizionare il pensiero dell'uomo e di limitarne le manifestazioni. Tale interiorizzazione della fede pone l'uomo di fronte a se stesso, in condizioni di realizzare la propria personalità, e pone altresì i presupposti per la piena futura affermazione dell'autonomia della ragione.

Ma il grande scisma religioso ha intensa risonanza anche in quel grande poema che è l'anima umana. L'uomo prende coscienza di sé, delle sue possibilità, acquista sì fiducia in se stesso, ma è anche intaccato dal tarlo della presunzione.

I progressi della scienza e della tecnica delle origini alimentano l'illusione di liberare a poco a poco l'umanità dalle tenebre metafisiche avviandola verso destini radiosi. L'uomo ha di che inorgogliersi.

L'illuminismo, negando il dogma del peccato originale, spalanca orizzonti di ottimismo sulle possibilità dell'uomo di attingere da solo le mete più luminose. L'uomo è reintegrato nella purezza creativa originaria che partecipa del divino; il peccato di superbia fa breccia nel suo animo.

Cartesio, il fondatore della filosofia moderna, è anche il primo grande pensatore profondamente influenzato dal progresso scientifico. Deduce il mondo esterno da se stesso e dai suoi pensieri e avvia così il primo stadio di una linea di sviluppo che dall'enfasi protestante della coscienza individuale arriverà ad affermare che la realtà è soltanto un'emanazione dell'io. Con il soggettivismo cartesiano il tarlo della superbia si insinua nell'uomo.

Le idee e le motivazioni insorte ed alimentate dalla riforma protestante, dal progresso scientifico e dall'ottimismo illuminista allontanano, quindi, a poco a poco, dall'ossequio verso le forze tradizionali e mutano l'atteggiamento dell'uomo, che passa dalla rassegnazione medioevale a una sempre maggiore inclinazione per l'intraprendenza e l'azione. Matura così la predisposizione alla lotta dell'uomo oppresso dalla roccaforte dei privilegi.

In effetti, nel plurimillenario contrasto fra autorità e libertà, gli ultimi duecento anni sono caratterizzati da una effervescenza pressoché

continua di fermenti di rivolta contro la società e i suoi principi ordinatori, tra i quali — in primis — il principio di autorità.

## CONFLITTUALITA' FRA AUTORITA' E LIBERTA' NEL MONDO CONTEMPORANEO

La società contemporanea presenta minor coesione delle precedenti perché rifiuta la forza della tradizione e i principi stessi su cui si fonda; i suoi componenti, posti idealmente a confronto con gli uomini delle generazioni passate, sono mediamente in possesso di maggiori cognizioni ma anche di maggiori dosi di presunzione e di orgoglio. Le loro interne motivazioni hanno orientamenti e contenuti prevalentemente egocentrici, da cui discende una scarsa coscienza di impegni e responsabilità morali che superino i ristretti confini dell'egoismo individuale. Con la conseguente flessione dei valori puramente spirituali, sono andati perduti i più significativi contenuti del concetto di libertà tramandatoci dal liberalismo democratico ed è andata via via affermandosi, al loro posto, una disinvoltata interpretazione della prerogativa umana d'agire liberamente, tanto che ovunque si presenti una qualunque possibilità o capacità di operare si parla di libertà. L'idea di libertà finisce così per identificarsi con quella dei diritti umani e con l'acquiescenza alle pulsioni del sentimento e dell'istinto.

Privata dei suoi fermenti spirituali, la libertà resta degradata da fine a mezzo. E così l'uso della libertà si risolve in azioni per ottenere « subito » quel benessere totale ed incondizionato che la società contemporanea sembra aver eletto a suo unico fine in quanto mostra di non credere più nella necessità di avere ideali, valori, modelli cui informarsi con perseveranza di propositi e costanza d'impegni.

Nel suo largo ossequio alla prerogativa umana di agire liberamente, la nuova idea di libertà include anche l'anticonformismo fine a se stesso. La precisazione ha grande importanza non tanto per sottolineare l'introduzione dell'irrazionalità quale elemento sistematico nella logica dello spirito, quanto per indicare come nella sua nuova (errata) concezione, la libertà possa trovare sostanzialmente la sua espressione più genuina nella contestazione, sia essa ragionevole o non. Così l'esercizio della libertà può risolversi nella via più breve per perdere la libertà, in quanto la contestazione non ragionevole può facilmente sfociare nella sua naturale reazione, e cioè la controcontestazione.

Quale evento di grande latitudine, che fra i numerosi aspetti ed implicazioni politico-sociali ha registrato anche contenuti anticonformistici a tinta irrazionale, la contestazione giovanile del '68 merita un cenno.

Sul terreno filosofico, l'uomo-guida delle incomposte manifestazioni è Herbert Marcuse, in quanto la razionalizzazione della contestazione si richiama alle critiche contro i si-



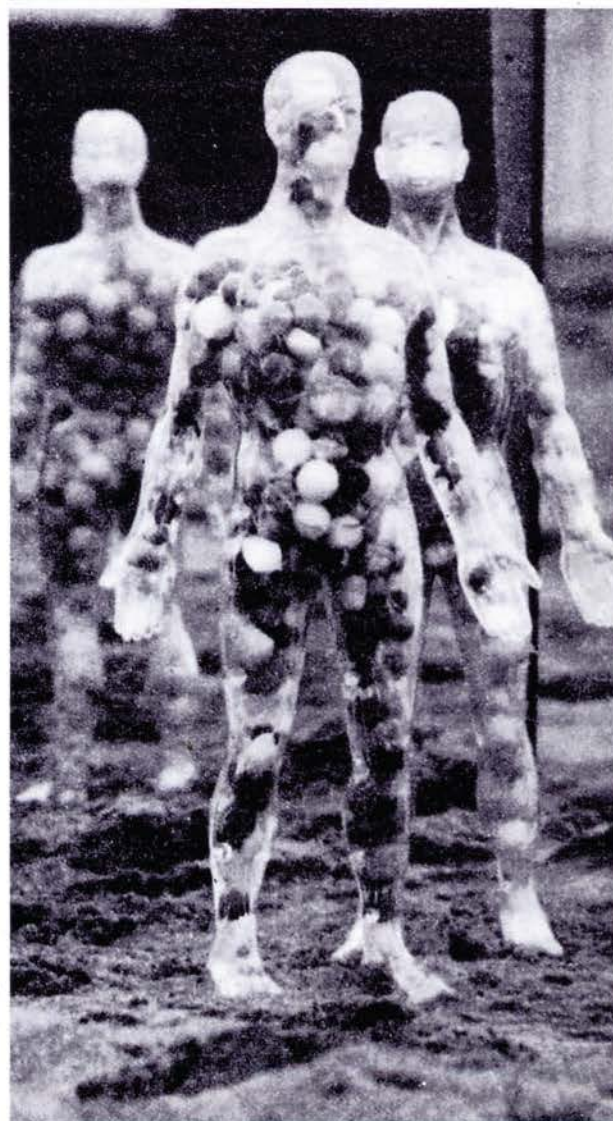
stemi e le strutture della società di massa formulate dal filosofo tedesco - americano; sul terreno politico gli elementi caratterizzanti vengono attinti alle inesauribili fonti del marxismo e dell'antifascismo; sul terreno sociale l'accostamento d'obbligo è quello verso la classe operaia.

Al di là ed al di qua dell'Atlantico la contestazione sfocia in una vera e propria esplosione di sentimenti e di stati d'animo che appartengono più al mondo della passione che a quello dell'intelletto e nelle sue più accese manifestazioni assume la fisionomia di vera e propria rivolta contro l'ordine costituito (Parigi, maggio '68). Il principale imputato è la società dei consumi, con la sua corruzione, le sue tare, la sua ipocrisia, le sue poco rassicuranti prospettive. Ma al di là della critica, condita da triti e logori slogans, vana è la ricerca di un filone di idee da porre a matrice della contestazione, in quanto di idee vere e proprie, di idee compiute, definite, macerate, non ne esistono. Ma di questo la gioventù non ha colpa. Se non ha idee concrete su come rinnovare la società, ciò è dovuto al fatto che i giovani, proprio in quanto tali, non possono sapere gran che della società. Tuttavia qualcosa di positivo dalla contestazione è affiorato. E' serpeggiata — sempre nei confronti della società come oggetto — anche la parola «moralizzazione» e, in mezzo ad un oceano di «denunce», è emerso anche qualche pensiero non compiutamente definito, quasi una enunciazione formulata a metà. Qualche «annuncio» in una pletera di denunce.

Sulla parola «moralizzazione» vale soffermarsi perché sposta non solo il terreno di lotta ma addirittura l'obiettivo principale e con esso il fine stesso della contestazione. Infatti fino a che si vogliono cambiare (o sovvertire) istituti e strutture della società, siamo sul terreno politico; ma se il fine è la moralizzazione di detta società, siamo su di un piano più elevato in quanto bisogna agire sulle coscienze e non sulle istituzioni.

Una restaurazione sul piano morale non ha certo bisogno di nuove idee. La nobiltà del fine, inoltre, le conferisce carattere di religiosità e perciò stesso la capacità di sviluppare un grande potere di richiamo. Promossa dalla gioventù pensosa, raccoglierebbe sicuramente copiosa messe di consensi e potrebbe sviluppare un'incommensurabile forza di attrazione. E le voci di rammarico per le comodità e le dolcezze perdute potrebbero risultare addirittura sommerse dal coro degli osanna per le storture raddrizzate, per la corruzione eliminata, per l'ipocrisia e l'abbiezione fuggite.

Nessun clima, più di quello di restaurazione morale, si segnala inoltre idoneo per un sereno riesame di valori e di principi oggi respinti, sviliti, negati, derisi. Grosso modo la nostra società si è formata e si è retta finora — più o meno bene — su idee e principi informati a tre ideali tradizionali: Dio, Patria e



*I progressi della tecnica e della ricerca alimentano l'illusione di liberare l'umanità avviandola verso radiosi destini.*



Famiglia. Oggi questi ideali, largamente corrotti da anni di ininterrotti attacchi, vengono dichiarati superati e se ne postula l'abbandono senza, peraltro, che siano stati reperiti validi surrogati, in quanto i possibili che è dato individuare — a comune denominatore internazionalista — non sono che pallide ed inconsistenti astrazioni assolutamente incapaci di colmare il vuoto spirituale, umano e sociale creato dall'abbandono degli ideali tradizionali.

Il clima di restaurazione morale si segnala ancora come il più indicato per combattere il dilagante malvezzo di non dire apertamente ciò che si pensa, come se esistesse l'obbligo di conformarsi alle correnti di idee che vanno per la maggiore. E' assai difficile trovare chi sia disposto ad affermare — pur essendone convinto — che se la società in cui viviamo è piena di difetti e malformazioni è anche l'unica in grado di correggerli perché la libertà su cui si fonda è soprattutto libertà di errare e quindi il suo sviluppo naturale si identifica in un continuo rinnovamento.

L'approfondita analisi della contestazione del '68 fatta dalle menti speculative ha colto, al di là del confuso coro di incomposte vociferazioni, talune prefigurazioni e proposte dovute all'immaginazione creativa delle ultime generazioni. I giovani non intendono più lasciarsi integrare in sistemi di cui contestano i fini, il valore, il senso; non intendono più collaborare alla crescita per la crescita, al continuo potenziamento degli armamenti e sviluppo degli inquinamenti; non intendono più subordinare la vita alla tecnica. Rivendicano i diritti del corpo e la fine del dualismo dello spirito e della carne che è un po' il simbolo e la sintesi di tutti i dualismi. Postulano una morale che lasci più liberamente erompere quel flusso vitale (salute, sesso, gioia di vivere) che è espressione e simbolo dell'unità primordiale con la natura e rediviscenza continua dell'istinto e della passione contro ogni impedimento al libero divenire. Invocano un genere di vita più istintivo e passionale, quasi un recupero del mito di Dioniso, per ritrovare in un po' di ebbrezza fisica e mentale quell'intensità di sensazioni che possa liberarli dall'angusta prigione delle miserie e delle preoccupazioni quotidiane; vogliono il recupero della dimensione estetica, cioè della percezione sensibile del nostro rapporto con il mondo; vogliono la passione per spazzar via la prudenza, dare meno peso al razionalismo hegeliano a vantaggio del « tao » di Lao - tse.

Tale genere di vita più istintiva e più creatrice potrebbe realizzarsi in una società che perseguisse fini più specificamente umani e perciò diversa dai modelli esistenti che, sotto forme diverse, riproducono l'asservimento dell'uomo. Tale tipo di società dovrebbe dare contenuto più concreto alla parola democrazia che oggi esaurisce quasi per intero la sua essenza — attraverso la completa delega dei poteri — in una mera tecnica di organizzazione del potere centrale; dovrebbe lasciare ai bisogni li-

beramente espressi la regolazione del mercato e non viceversa; dovrebbe lasciare a chi lavora le più ampie possibilità di gestire l'impresa e partecipare agli utili.

Sotto l'angolazione della conflittualità tra autorità e libertà, il tipo di società risultante dalle aspirazioni della gioventù presenterebbe un largo spazio al particolarismo e all'individualismo vuoi del singolo (libera stura all'istinto, alla passionalità, ricerca delle sensazioni « forti », massima possibilità di estrinsecazione del genio creativo del singolo, liberazione dell'irrazionale, ecc.) vuoi di determinati enti - base economici e culturali (imprese, università, ecc.).

In una società siffatta la coesione sociale non sarà molto spinta; predominerà l'istanza libertaria ed il principio di autorità (e l'esercizio della stessa) avrà incidenze e rilievi alquanto attenuati sul corpo sociale.

Nel serrato e vivace confronto dottrinale tra gli ideali cristiano e marxista (dal quale, secondo molti pensatori, scaturiranno i principi reggitori della società di domani) si collegano aspetti e motivazioni di grande interesse su questioni decisive. In tema di libertà, cristiani e marxisti sembrano ormai concordare sul fatto che la libertà « totale » dell'uomo — intesa come concreta possibilità del singolo di affermarsi pienamente come « fine », o, se si preferisce, possibilità di affrancarsi da tutte le « alienazioni » — implica la sua libertà economica (libertà dal bisogno). L'opposizione che si cela nel principio che per i marxisti la libertà economica presuppone la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, mentre sembra esigere per i cristiani un regime temperato di proprietà privata, non appare irriducibile.

In parallelo con il concetto di « libertà » sembra che anche quello di « autorità » non resti del tutto immune da fermenti evolutivi per quanto in modo assai meno trasparente e con contorni assai sfumati. Innanzi tutto, c'è da segnalare un manifesto ritegno a dissertare sull'autorità in genere. Sembra, addirittura, che il solo termine « autorità » evochi avvenimenti e fatti da dimenticare, tanto che talvolta si ricorre a delinearne il concetto con un giro di parole (ad esempio: « esercizio di poteri decisionali »). Questa sorta di ripulsa che il concetto sembra richiamare è indirizzata alla concezione di autorità consegnataci dalla tradizione, e quindi autorità generalmente a carattere personale anche se conferita ad un individuo da un ordinamento normativo. Contro la concezione tradizionale dell'autorità comincia a farsi strada un tipo di autorità a prevalente carattere comunitario, la sola che sembrerebbe garantire l'effettiva e concreta legittimità dell'esercizio dell'autorità.

Il confronto dottrinale tra l'ideale cristiano e l'ideale marxista parte ormai dalla realtà sociale del nostro tempo e si segnala per l'apporto che potrà dare alla progettazione e alla costruzione della società di domani.



## CONCLUSIONE

La società è frastornata. L'effetto della sistematica distruzione delle verità assolute operata dalla cultura contemporanea non poteva non lasciare il suo segno. Tutti (o quasi) sanno ormai che la scienza non può dire niente di definitivo e che, pertanto, la venerazione di cui è stata fatta oggetto è in buona parte usurpata perché le sue verità sono ideali sempre suscettibili di regolazione; che le formulazioni metafisiche possono essere accreditate di funzioni surrogatorie e di una qualche fecondità nel campo delle ipotesi scientifiche, ma sono prive di qualsiasi valore informativo; che non esistono verità assolute, totalizzanti; che di una norma ritenuta giusta non può essere fornita, dal punto di vista logico, una giustificazione assoluta; ecc.

Niente di sicuro sotto i piedi, nessun punto fermo a cui guardare. Il mondo contemporaneo, decapitato degli assoluti e delle verità di ieri, corre dietro alla sua testa che rotola. Forse anche la contestazione giovanile è stata un frutto di questa mancanza di saldezza, di mèta a cui tendere, di assenza di valvole di sicurezza per i sogni, i bisogni, le speranze.

Allineatosi alle forme meno edificanti del costume contemporaneo, il concetto di libertà si identifica in mera assenza di ordine e di fini e nel rifiuto di ogni norma risultando assai vicino a quello che Filmer così definiva nel XVII secolo: « La libertà consiste per ciascuno nel fare ciò che gli pare, nel vivere come gli piace, senza essere vincolato da alcuna legge » (2).

Il rifiuto di principi ordinatori — e quindi di gerarchici — quale il principio di autorità, porta con sé l'ostracismo contro tutto ciò che ad essi si richiama. Quindi tutto ciò che è personale, e pertanto differenziante, è aborrito. Si accetta l'uomo solo quale anonimo supporto di diritti e degli elementi negativi della sua natura si fa carico totale alle insufficienze e ai mali della società.

I cardini dello Stato consegnatoci dalla storia e cioè il primato della legge, la necessità dell'autorità, la repressione del crimine, l'utilità della libera iniziativa, il premio all'onestà e alla laboriosità, l'utilità del risparmio, la fermezza dei principi, il sano patriottismo, il senso della famiglia e della tradizione, il culto della libertà, il timor di Dio, sono posti in discussione o respinti.

In tale quadro la conflittualità autorità-libertà ha assunto aspetti paranormali. Non si tratta più di raggiungere nuovi equilibri perché non sono più in gioco posizioni, ma sistemi. E' chiamata in causa anche la religione, perché si vuole ignorare il grande dramma della presenza del male che incombe sulla vita dell'uomo e tendere alla liberazione umana emarginando il contenuto specifico cristiano, ribaltando il primato dello spirituale sul temporale.

Ma ogni nuova struttura sociale deve poggiare su valori che una volta affermati (principio di libertà) andranno difesi (principio di autorità) perché nessuna compagine governativa può rinunciare — pena la sua stessa esistenza — alla naturale funzione di « *impositio ordinis* ». Quando poi il sistema sociale sarà sufficientemente stabilizzato, le due istanze libertaria e autoritaria torneranno a fronteggiarsi con quella normale conflittualità caratterizzata dal gioco delle rispettive posizioni per il ristabilimento di nuovi equilibri.

Gli anni '74 e '75 passano alla storia come anni di profonda crisi, soprattutto economica. Per la prima volta la rappresentazione diagrammatica di certi fenomeni economici ed economico-sociali, dopo anni di ininterrotta crescita, ha segnato una stasi e, in qualche caso, un'inversione di tendenza. Secondo alcuni pensatori la società dei consumi ha toccato con mano i propri limiti; la presa di coscienza dei propri limiti significa spesso fatale segno di decadimento.

Altre menti speculative rincarano la dose prefigurando la possibilità, a breve scadenza e a livello mondiale, di tragiche catastrofi, quali crisi alimentare per sovrappopolazione, avvelenamenti per disastri ecologici, olocausto nucleare, o, più prosaicamente ma non meno apoditticamente, un'ecatombe generale in seno ai più densi agglomerati umani per repentina degradazione dei grandi sistemi di produzione e distribuzione dell'energia, di approvvigionamento idrico, di eliminazione dei rifiuti, ecc.

Si tratta di eventi nei confronti dei quali l'atteggiamento mentale più indicato è quello di diffidare della loro insorgenza, proprio perché razionalmente possibili secondo il nostro modo di pensare. Comunque, sia nel caso di crisi di sistema o strutturali che di crisi rovinose, il ritorno a situazioni normali sembra richiedere un più accentuato ricorso all'autorità, cioè a quel principio che il mondo contemporaneo fa di tutto per scrollarsi di dosso. La conflittualità autorità-libertà, di sviluppo normale in periodi di sufficiente stabilità sociale, paranormale nei momenti di crisi di sistema o di crisi rovinose, è destinata a perpetuarsi quale componente ineliminabile del contesto sociale. La natura umana ha impulsi creativi ed impulsi distruttivi. La società dovrà pur sempre favorire gli uni e reprimere gli altri nelle forme e nella misura che i tempi indicheranno come più confacenti.

(2) Filmer: « Observation upon Mr. Hobbes Leviathan », 1652.





**AUTORITA' & LIBERTA'**